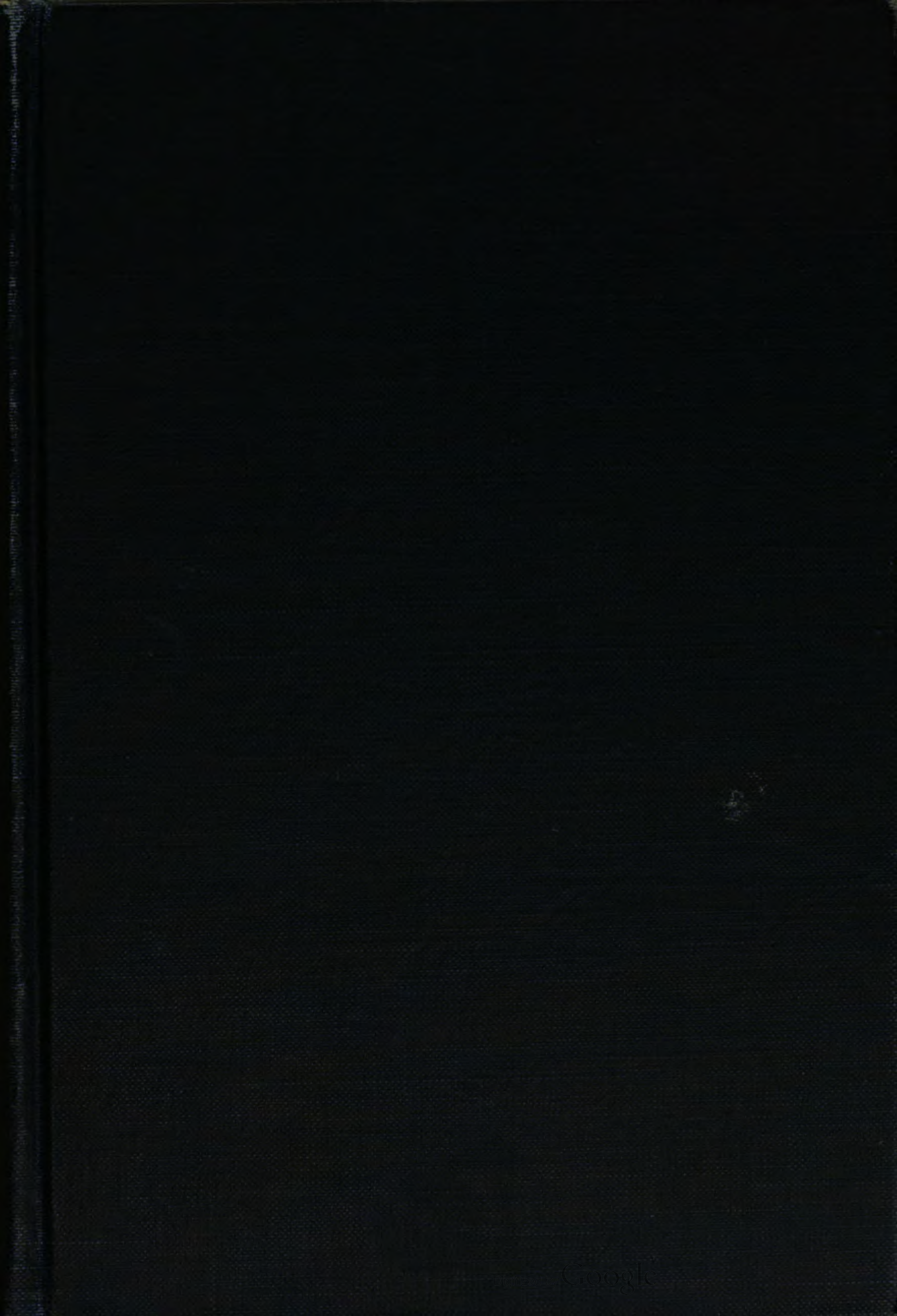
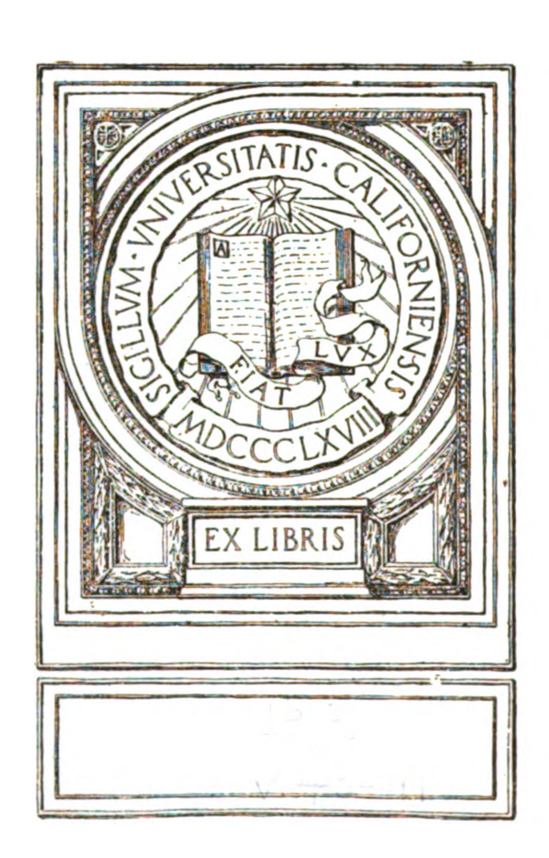

Google






SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XL. Band

Neue Folge III

1922



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Inhalt

Untersuchungen

Seite

Lesefrüchte und kleine Beiträge

Forschungsberichte

Literarische Berichte und Anzeigen

Aus dem Leben der kirchengeschichtlichen Vereine

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die **Adresse** von Professor D. **L. Zscharnack,** Berlin-Steglitz, Kurfürstenstr. 5, **Besprechungs-Exemplare nur** an die des Verlags.

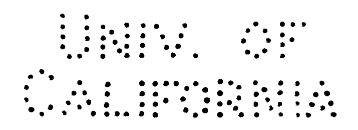
Zeitschrift
für
Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XL. Band
Neue Folge III



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha 1922



Inhalt

Untersuchungen

Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols

Von Reinhold Seeberg

Die neueren Untersuchungen von K. Holl, A. v. Harnack, J. Haußleiter und H. Lietzmann haben die Aufmerksamkeit wieder der Frage nach dem Ursprung des altrömischen Taufbekenntnisses zugewandt. Ich beabsichtige nicht, in dieser Abhandlung in eine eingehende Auseinandersetzung mit den genannten Gelehrten einzutreten. Es liegt mir aber daran, die Auffassung von der Entstehung des römischen Taufbekenntnisses, die ich bei erneuter Überlegung des geschichtlichen Materials über der Vorbereitung einer neuen Auflage des 1. Bandes meines „Lehrbuches der Dogmengeschichte" gewonnen habe, etwas ausführlicher, als es in dem Rahmen der allgemeinen Dogmengeschichte möglich ist, den Mitarbeitern zur Prüfung vorzulegen. Auf abweichende Anschauungen bin ich in den Anmerkungen soweit eingegangen, als erforderlich war, um mir den Weg zu meiner Darstellung frei zu machen.

1.

Ich muß unter Berufung auf meine Dogmengeschichte I², S. 154 ff. (I³, S. 192 ff.) darauf verzichten, hier abermals auf die Frage nach dem Vorhandensein eines Taufbekenntnisses in der neutestamentlichen Zeit einzugehen. Die eindringenden Arbeiten meines verstorbenen Bruders Alfred Seeberg († 9. August 1915) haben allmählich in weiteren Kreisen insoweit Zustimmung gefunden, als man auf das formelhafte Element in dem neutestamentlichen Schrifttum aufmerksam geworden ist und auch speziell die Anerkennung einer Glaubensformel etwas mehr Anklang findet. Nun ist aber

in dem grundlegenden Buch A. Seebergs[1] m. E. der Fehler gemacht, daß der Verfasser nicht scharf und klar zwischen dem „Evangelium" oder der παραδοθεῖσα πίστις (Jud. 3 vgl. Kol. 2, 7) und der *ὁμολογία* unterschieden hat. Erstere Paradosis umfaßte die gesamte Missionspredigt, welche in unseren synoptischen Evangelien wiedergegeben wird, samt einer Anzahl von Formeln, die zur Beleuchtung und Durchdringung dieses historischen Stoffes dienten, so auch die triadische Formel Vater, Herr und heiliger Geist. Von dieser Paradosis unterscheidet sich nun das Taufbekenntnis[2]. Die Existenz eines solchen Bekenntnisses geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor aus Stellen wie Röm. 10, 9; 6, 3f. 1 Petr. 3, 21f. Hebr. 10, 22f. 1 Tim. 6, 12. Eph. 4, 5f. 1 Joh. 2, 20. Act. 8, 37 im altlat. Text. Dies Bekenntnis hat einen rein christologischen Inhalt gehabt, in den aber auch ‚Gott' hereingezogen war. Ein Fragment aus ihm ist 1 Kor. 15, 3. 4 erhalten. Es war ein Bekenntnis zu Jesus als dem „Christus" und „Herrn" (Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. 1 Kor. 12, 3; 1, 2. Kol. 2, 6. Act. 2, 36; 8, 37; 11, 17. 20f.; 9, 35; 16, 31; 20, 21; 22, 16. 1 Joh. 4, 15). Auf Grund der im N. T. nachweisbaren Formeln[3] dürfte der folgende Wortlaut diesem Urbekenntnis etwa entsprechen: *Παραδίδωμί σοι ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι ὁ τὰ πάντα κτίσας θεὸς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ ἔχρισεν αὐτὸν πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει καὶ κύριον ἐποίησεν καὶ ὅτι ἐμαρτύρησεν ὁ Χριστὸς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ὅτι ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα καὶ ὅτι ἀνελήμφθη* (oder *ἐπορεύθη*) *εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὅτι ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ μέλλων* (oder *ἐρχόμενος*) *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

Natürlich kann dies Bekenntnis nicht in allen Einzelheiten als „echt" verbürgt werden. Der Aufbau ist durchsichtig: der von Gott entsandte Sohn wird als davidisch — nur zu dem Zweck wird die Geburt erwähnt —, als der Geistgesalbte und als der Herr gekennzeichnet. Auf diese dreifache Aussage folgt dann in sieben

1) A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.

2) S. hierüber meine Dogmengesch. I², S. 66. 110f. (I³, S. 82. 140ff.).

3) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 45—151 und meine Dogmengesch. I² S. 163f. Anm. (I³, S. 203f. Anm.).

Gliedern die Geschichte seines Leidens und Sterbens, der Auferstehung, Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht. Diese Anordnung entspricht im ganzen der der Evangelien. Eine Erwähnung des irdischen Lehrens und Wirkens Jesu, die man in dem Text des apostolischen Bekenntnisses so peinlich vermißt, war in diesem Zusammenhang nicht erforderlich, da sie in der Erwähnung der Salbung mit Geist und Kraft enthalten war. Die genaue Aufzählung der Tatsachen der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte entspricht der Art ihrer Behandlung in den Evangelien und ihrer Auffassung als Heilstatsachen, wie ja auch Petrus nach der Apostelgeschichte (2, 22ff. 36; 3, 13ff.; 4, 10) sowie die Briefe des N. T. auf sie das Gewicht legen. Nach Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. Act. 8, 37. 1 Joh. 4, 15; 4, 2; 2, 22f. dürfte der Täufling selbst seinen Glauben nach Mitteilung des Bekenntnisses mit den Worten bekannt haben: *ὁμολογῶ, ὅτι κύριος* (oder *υἱὸς τοῦ θεοῦ*) *Ἰησοῦς*[1]. Dann wäre es nicht unmöglich, daß der *κύριος* im Bekenntnis selbst nicht erwähnt wurde; doch ist das nicht notwendig.

Wir können hier den Spuren des Taufbekenntnisses bei den apostolischen Vätern — bes. bei Ignatius[2] — nicht weiter nachgehen. Weniger als ein Menschenalter später ist an die Stelle des alten christologischen Taufbekenntnisses das triadische Bekenntnis getreten. Noch Aristides von Athen, der um 140 seine Apologie schreibt, scheint nur mit der christologischen Formel zu rechnen[3]; dagegen ist in der bald nach 150 verfaßten Apologie

1) A. Seeberg, S. 182. Vgl. noch Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23, 8. 18: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός*.

2) Die Formel bei Ignatius (vgl. meine Dogmengesch. I², S. 171 f. = I³, S. 211 f.) wird etwa gelautet haben: *πιστεύω εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον* (*πνεύματι ἁγίῳ*?) *ἐκ παρθένου* (*Μαρίας*?), *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (*καὶ Ἡρῴδου τετράρχου*?) *σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ἐγηγερμένον ἀπὸ νεκρῶν*. Das Übrige fehlt, s. aber Polykarp ad Phil. 2, 1, woraus hervorgeht, daß die Erwähnung der Engel am Schluß noch üblich war: *πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια . . ., ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*.

3) Vgl. meine Dogmengesch. I², S. 174, Anm. 1 (I³, S. 214 A. 3) sowie meinen Kommentar zu Aristides, in Zahns Forschungen V, S. 270f., dazu

Justins die triadische Formel bereits deutlich vorausgesetzt[1]. Demnach dürfte das triadische Taufbekenntnis bereits um 140—150 in Ephesus gebräuchlich gewesen sein; denn dort ist Justin zum Christentum übergetreten[2]. Auf die ihm geläufige Bekenntnisformel werden wir alsbald zurückkommen.

2.

Es ist uns nicht überliefert, wann, wo und aus welchen Anlässen das triadische Taufbekenntnis entstanden ist. Diese Untersuchung stellt sich die Aufgabe, zu ermitteln, ob sich aus den uns überlieferten oder mit einiger Sicherheit zu erschließenden Symbolformeln der zweiten Hälfte des zweiten und des angehenden dritten Jahrhunderts etwas zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen entnehmen läßt. Es ist kein sicherer Weg, den wir betreten; aber es scheint keinen anderen zu geben, der zu dem so wichtigen Ziel führte. Dazu kommt, daß die Vorgänge, um die es sich hier handelt, wenn man alle Umstände erwägt, bewußt angebahnt und vollzogen sein müssen. Es ist also auch kein von vornherein hoffnungsloses Unternehmen sie zu enthüllen. Wenn etwa ein Jahrhundert lang die Christenheit den grundlegenden Akt der Aufnahme ihrer Glieder unter Anwendung eines rein christologischen Bekenntnisses vollzogen hat, dann aber überall in der Kirche das triadische Bekenntnis auftritt, dem in erneuter Form das alte christologische Bekenntnis eingegliedert ist, so muß notwendig aus ganz bestimmten Gründen von einer autoritativen Seite her die neue Formulierung vollzogen und in Umlauf ge-

F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, S. 303ff. Ich neige jetzt der Ansicht zu, daß Aristides das triadische Bekenntnis noch nicht benutzt hat.

1) Meine Dogmengesch. I², S. 172ff. (I³, S. 213f.).

2) Nach den Bemerkungen in Justins dial. 1, 9, wo Tryphon ist *φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων*, pflegt man die Bekehrung Justins in die Zeit des jüdischen Krieges 132—135 zu verlegen. Aber Apol. I, 31 heißt es ebenfalls *ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ*. Letztere Stelle ist aber etwa 152 geschrieben. Der Ausdruck wird also nicht auf den eben entstandenen Krieg gehen, sondern den Krieg, der in der Jetztzeit stattfand, bezeichnen. Dann aber braucht Justin nicht ca. 133 bekehrt zu sein, sondern man kann ebenso an 138—140 denken. Das ist für die Entstehungszeit der triadischen Bekenntnisformel von Bedeutung.

bracht worden sein. Wenn man sich die Frage so stellt — und sie muß angesichts der Tatsachen so gestellt werden —, so begreift man, daß die Symbolforschung immer wieder versucht hat, in den Zentren des kirchlichen Lebens den Ursprung des Symbols zu erweisen. Man stellt dann wohl die Alternative Kleinasien oder Rom. Indem nun aber die altrömische Formel einerseits eine Fülle von Berührungen mit den sonstigen Symbolformeln hat, andrerseits sich durch Kürze und Präzision des Ausdruckes vor den meisten dieser auszeichnet, ist es begreiflich, daß die Forschung sich immer wieder bemüht hat, in der altrömischen Formel den Archetypus zu erweisen, aus dem die sonstigen Typen hervorgegangen sind. Wir werden daher gut tun, auch unsererseits von dieser Formel auszugehen. Es erübrigt sich, über den Text des altrömischen Taufbekenntnisses hier genauer zu handeln. Daß der von Marcell von Ancyra (340) überlieferte Text an einigen Stellen nach der griechischen Tradition emendiert worden ist, ist ebenso sicher, wie daß diese Emendationen sich nach dem im Psalterium Aethelstani erhaltenen griechischen Text entfernen lassen. Der lateinische Text ist uns in dem Cod. Laudianus 35 (7. Jahrh.) erhalten. Ohne die Textüberlieferung mit heranzuziehen, genügt für unseren Zweck eine Mitteilung des gesicherten Wortlautes der Formel in griechischer und lateinischer Sprache[1]:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα·	*Credo in deum patrem omnipotentem.*
Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,	*Et in Christum Jesum filium eius unicum, dominum nostrum,*
τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,	*qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine,*
τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,	*qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,*
τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,	*tertia die resurrexit a mortuis,*
ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	*ascendit in coelos,*
καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,	*sedet ad dexteram patris,*
ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·	*unde venturus est iudicare vivos et mortuos.*
Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,	*Et in spiritum sanctum,*
ἁγίαν ἐκκλησίαν,	*sanctam ecclesiam,*
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,	*remissionem peccatorum,*
σαρκὸς ἀνάστασιν· ἀμήν.	*carnis resurrectionem*

1) Vgl. Kattenbusch I, S. 64f. 71ff. und in der Kürze meine Dogmengesch. I^2, S. 176 (I^3, S. 215f.).

Dies ist der Wortlaut, der uns zufällig erst ziemlich spät als ganzer dargeboten wird. Aber man kann mit Gewißheit annehmen, daß er so oder doch ganz ähnlich schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in den Kirchen des Abendlandes gebräuchlich gewesen ist [1]. Wiewohl wir nun, wie gesagt, über die Entstehung dieser Formel keine direkte Kunde haben, läßt sich, wie ich glaube, eine Anzahl von Beobachtungen gewinnen, die es ermöglichen, auf indirektem Wege der Lösung dieser Frage wie auch dem Ursprung des triadischen Symbols näher zu kommen. Genauer gesagt, handelt es sich dabei um folgende Fragen: 1. Läßt sich eine ältere Form (R^1) des römisch-abendländischen Bekenntnisses als die uns vorliegende (R^2) erschließen? 2. Läßt sich R^2 oder R^1 als Archetypus sämtlicher Formeln, also auch der der orientalischen Kirchen (= O) erweisen? 3. Was kann, wenn diese Frage zu verneinen ist, über die Urform des Symbols (U) gesagt werden?

3.

Was die erste Frage anlangt, so bietet uns die Wiedergabe der Glaubensregel bei Tertullian und Hippolyt ein willkommenes Mittel, die Ursprünglichkeit von R^2 zu kontrollieren. Vergleichen wir nun die unten stehende Formel Tertullians [2] mit R^2, so er-

---

1) Vgl. Novatian de trinit.; Cyprian ep. 69, 7; 70, 2; s. auch Dionysius von Rom bei Athanasius, de decret. Nicaen. syn. 26.

2) Statt die Stellen aus Tertullian abzuschreiben, versuche ich lieber sie gleich nach dem Schema des jedenfalls nahe verwandten R^2 zu ordnen. Tert. hat mehrfach, wohl im Anschluß an den katechetischen Unterricht, den 3. mit dem 2. Art. so verbunden, daß er Christus den Geist senden läßt (praescr. 13, adv. Prax. 30). Trotzdem ist es sicher, daß sein Bekenntnis triadisch gegliedert war: *ter ... in personas singulas tinguimur* (adv. Prax. 27). Das lange Zitat de virg. vel. 1 setzt in die glückliche Lage, ziemlich sicher urteilen zu dürfen: *Credo in unicum* (praescr. 13. 36, apol. 18, virg. vel. 1, adv. Prax. 2) *deum patrem* (monogam. 7) *omnipotentem* (virg. vel. 1), *mundi conditorem* (alle angef. Stellen). — *Et in filium eius Iesum Christum, natum de spiritu sancto* (adv. Prax. 27 oder: *spiritu dei*, c. Marc. V, 17) *ex virgine Maria* (c. Marc. V, 17, de carn. Chr. 20), *crucifixum sub Pontio Pilato, mortuum et sepultum* (de carn. Chr. 2), *tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum* (*rursus*, adv. Prax. 30) *iudicare vivos et mortuos* (dies alles außer *mort. et sepult.* de virg. vel. 1). — *Et in spiritum sanctum, paracletum* (adv. Prax. 2), *sanctam* (vgl. de

gibt sich zweierlei. Einmal, daß Tertullian von der griechischen wie der lateinischen Fassung von R² unabhängig ist, und dann, daß er eine ältere Tradition als R² repräsentiert. Ersteres zeigt sich etwa in dem *unicus* bei Gott (vgl. O), der einfacheren Prädizierung Christi, der Reihenfolge der Namen Jesus-Christus (vgl. O), den passiven Formen *resuscitatum* und *receptum*, der Stellung von Pontius Pil. nach *crucifixus* (vgl. O). Aber Tertullians Formel ist auch älter als R². Zwar ist die Hinzufügung von *mundi conditorem* (vgl. O) sicher nicht ursprünglich. An *patrem* wird man für R¹ trotz mancher Bedenken festhalten müssen, wiewohl Tert. es in der Regel nicht braucht, sondern dafür lieber vom „Schöpfer" redet. Aber in allen anderen Punkten ist die größere Ursprünglichkeit auf seiten Tert.s. Das zeigt sich in dem Fehlen des ὅθεν (vgl. O), in der Erwähnung des Parakleten (vgl. auch O), den man später wegen des Montanismus nicht brauchen konnte. Vor allem aber kommt hier die Christologie in Betracht. Tert.s Symbol sieht wie Johannes (1 Joh. 4, 15. 2; 2, 22) die Gottessohnschaft für ausreichend an zur Bezeichnung der Würde Christi. Die davidische Herkunft, die noch Ignatius verwendet (oben S. 3 A. 2), ist als für Heidenchristen belanglos abgestoßen. Dafür ist die Geburt von der Jungfrau erwähnt, aber so, daß in engem Anschluß an die biblischen Geburtsgeschichten nicht wie bei R² der Geist und Maria koordiniert werden wie Vater und Mutter, sondern die Jungfrau gebiert *dei spiritu*. Somit darf gesagt werden, daß, da Tert. das Bewußtsein hat, von römischer Tradition abzuhängen (*praescr.* 36), die meisten Abweichungen von R² bei ihm uns die ursprüngliche Form R¹ kennen lehren. Dies Urteil ist nicht zu umgehen, wenn man folgende Erwägung überlegt. R¹ (= Tert.) stimmt mehrfach mit dem Typus O überein gegen R². Ist nun Tertullian von dem römischen Typus abhängig, so kann dieser nicht in R² gesucht werden, sondern in R¹. R¹ ist aber älter als R², einmal aus den bezeichneten sachlichen Gründen,

---

pud. 1) *ecclesiam* (bapt. 15: *una ecclesia in caelis*, vgl. 8), (?*peccatorum remissionem*, bapt. 11, kaum im Symbol, fehlt bei Hippol.), *carnis resurrectionem* (praescr. 26. 23. 36). — Die Abweichungen von R² sind gesperrt. Eine bequeme Zusammenstellung des Materials zur Vergleichung mit anderen Symbolformen bei A. Harnack in Hahns Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln³, S. 364 ff.

dann aber und vor allem, weil die römische Form die ältere sein muß, die mit O übereinkommt. Es wäre an sich denkbar, daß R[2] die R[1] wie O zugrunde liegende Form ist; aber das ist nicht durchzuführen, weil dann die Übereinstimmungen zwischen R[1] und O unverständlich blieben. Also ist R[2] ein späterer Typus, der auf einer R[1] und O gemeinsamen Form beruht. Die einfachere Formel braucht keineswegs immer die ältere zu sein, zumal wenn sie bei genauer Erwägung sich als so raffiniert gebaut erweist wie R[2].

Dies Resultat wird aber weiter beleuchtet durch die Textform, die der Römer Hippolyt in seiner Kirchenordnung dargeboten hat[1]. Die Formel steht R[2] näher als Tertullian: Das *unum* vor „Gott" fehlt, ebenso *paracletum* (?), der Name heißt Christus Jesus, *resurrexit* und *ascendit* wird geschrieben, dagegen fehlt wie bei Tert. *unde, unicum* sowie *dominum* bei Christus, *crucifixus* steht vor Pontius Pilatus wie bei Tert. (vgl. O), bei der Geburt sind *de* und *ex* unterschieden. Eigenartig und gegen Tert. und R[2] übereinstimmend mit O ist die Stellung des „dritten Tages" nach dem Verbum, sowie die Wiederholung des *et* bei den einzelnen Gliedern des 2. Artikels. Von der lat. Form R[2]

1) Vgl. über die Herkunft der sog. ägyptischen Kirchenordnung von Hippolyt E. Schwartz, Die pseudoapostol. Kirchenordnungen (in Schriften der Straßburger Gesellsch. d. Wiss. VI, 1910). Der Text ist erhalten im Veronenser Palimpsest und ediert von Hauler, Didascal. apost. fragm., 1900, p. 110f. Hier fehlt der Art. vom Vater, der aber nach der arab. Übersetzung der sog. Canones Hippol. ergänzt werden kann (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, S. 212). Der Text ist in Gestalt einer dreifachen Frage, die der Täufling jedesmal mit *credo* beantwortet, gegeben. Um der Bequemlichkeit willen setze ich ihn in die erste Person um und übersetze den 1. Art. in das Lateinische. So heißt es: *Credo in deum patrem omnipotentem. — Credo in Christum Iesum filium dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in coelis et sedit ad dexteram patris, venturus iudicare vivos et mortuos. — Credo in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem.* Die arab. Übersetzung stimmt im ganzen überein. Nach der Geburt ist eingeschoben *um das Geschlecht der Menschen zu erlösen*; zum heil. Geist wird hinzugefügt *den Parakleten, der vom Vater und vom Sohne emaniert.* Beides gibt zu denken, ersteres entspricht der Erwähnung der Erlösung bei Iren. (s. unten), der Paraklet ist durch Tertull. bezeugt; die Herkunft von Vater und Sohn ist natürlich nicht ursprünglich.



unterscheidet sich das Perfektum *sedit.* Mit ihr wird zwar *qui natus est* geschrieben im Gegensatz zu den Partizipien bei Tert., aber bei *crucifixus* kein *qui* eingesetzt.

Es hat sich demnach ergeben, daß Tertullian wie Hippolyt zwar ein Bekenntnis haben, das nahe verwandt ist mit R², daß aber beide an wesentlichen Punkten gemeinsam von R² abweichen und dabei in einigen mit O übereinkommen. Aus Tertullian und Hippolyt wird demnach R¹ zu entnehmen sein. Da die Urform des Bekenntnisses jedenfalls nicht in Rom oder Afrika entstanden ist, so wird man dort, wo Tert. und Hipp. auseinandergehen, wenn innere Gründe nicht davon abraten, die Form als R¹ zu wählen haben, die mit O übereinkommt. Aber auch wenn beide gegen O übereinstimmen, bieten sie R¹. Demgemäß hat R¹ 1. *ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* gelesen, 2. *Ἰησοῦν Χριστόν* stand in R¹, 3. *τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν* fehlten, 4. R¹ las *διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,* 5. R¹ verknüpfte wie O die einzelnen Stücke des 2. Artikels durch *καὶ*, 6. R¹ las *τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,* 7. R¹ las wahrscheinlich mit Tert. *ἐγηγερμένον* und *ἀναληφθέντα* (?), 8. jedenfalls aber *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* nach dem Verbum, 9. R¹ hatte nicht *ὅθεν*, 10. R¹ las höchst wahrscheinlich *τὸν παράκλητον* nach *πνεῦμα* (vgl. O¹·²), 11. in R¹ fehlte *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Ich habe die griechischen Formeln gebraucht, da bekanntlich bis in den Anfang des 2. Jahrh. die Kirchensprache in Rom die griechische war. Hiernach ist also R² als eine Bearbeitung von R¹ anzusehen, die sich ziemlich eng an das Original angeschlossen hat [1].

---

1) Th. Zahn (Das apostol. Symbol, S. 23ff. 45f.) hat ebenfalls eine ältere Form von R nachzuweisen versucht. Der 1. Art. habe geheißen *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*, und *μονογενής* habe wohl gefehlt. A. Harnack (Ztschr. f. Theol. u. K. IV, S. 130ff.) sowie ich selbst (Dogmengesch. I², S. 177) haben dem widersprochen. Ich ziehe jetzt nach erneuter Erwägung der Sachlage den Widerspruch bezüglich des *ἕνα* und *μονογενής* zurück. Dagegen ist an *πατέρα* festzuhalten; denn auch solche Autoren, die bei der Wiedergabe der Regel *πατέρα* oft auslassen wie Irenäus (s. unten) und Tert., haben es an anderen Stellen, z. B. Iren. I, 10, 1; Tert. monog. 7: *vivit enim unicus pater noster deus et mater ecclesia,* vgl. adv. Prax. 2. An ersterer Stelle ist *unicus* im Zusammenhang ganz unveranlaßt, kann also nur durch Reminiszenz an eine Formel dem Tert. in die Feder geflossen sein, und die muß das Symbol sein, da er nicht *unus*, sondern *unicus* schreibt und die

4.

Wir sind mehrfach auf die orientalischen Bekenntnisformeln gewiesen worden. Sie sind viel mannigfaltiger als die des Abendlandes. Während in diesen im wesentlichen R^2 Wort für Wort reproduziert wird und nur kleine Zusätze gemacht werden, hat man im Morgenlande sich vor dogmatischen Interpretationen oder Erweiterungen, aber auch Zusammenziehungen nicht gescheut. Wir haben in unserem Zusammenhang für die orientalischen Symbole nur insofern ein Interesse, als sie zur Klärung der Frage nach R^1, R^2 und U dienlich sind [1]. Wir werden uns daher auf

---

ecclesia daneben hat. Vor allem aber folgt *πατέρα* mit Notwendigkeit daraus, daß die ganze Formel doch aus dem Taufbefehl hervorgegangen ist und bei der Taufe in Anwendung kam. Zahn hat auch die syr. Didascal. c. 24 init. herangezogen: *Gott den Allmächtigen und Jesum Christum und den heil. Geist* (dies ist fraglos der richtige Text), sowie c. 19 extr.: *wir glauben an unseren Herrn Jesus Christus und an seinen Vater den Herrn Gott den Allmächtigen und den heil. Geist.* Darnach bildet Zahn die Formel: *πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα* (Neue kirchl. Ztschr. 1896, S. 22ff.). Aber auch durch diese Stellen läßt sich nicht beweisen, daß *πατέρα* in dem Symbol gefehlt hat. An der ersten Stelle fehlt nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn, und bei der zweiten läßt die Fassung des Referates sehr gut die Zugehörigkeit des Vaters zu dem ersten Art. zu. Der Gedanke, daß *πατήρ* nicht ursprünglich ist, der durch die dem Irenäus mundgerechte Ausdrucksweise, durch die Didascal. (s. noch c. 26 fin.), den Schluß der 1. Homilie des Aphraates und auch die Formel der Presbyter von Smyrna (Hippol. c. Noet. 1) nahegelegt wird, läßt sich demnach nicht durchführen; s. auch die spätere syrische Formel bei Cassian c. Nestor. VI, 3.

1) Die typischen Differenzen der morgenländischen von den abendländischen Symbolen bestehen in folgendem: 1) sie haben regelmäßig *ἕνα* vor *θεόν*, dagegen ist *εἰς τὸν κύριον* und *εἰς τὸ ἁγ. πνεῦμα* auch bei den Orientalen die Urform gegenüber dem *ἕνα κύριον* und *ἓν πν.* der meisten Symbole (s. schon Clem. paed. I, 6, 42, 1); 2) sie reden stets von Gottes Schöpfertätigkeit; 3) sie setzen stets *κύριον* vor *Ἰησοῦν Χριστόν*; 4) sie geben diese Namen immer in dieser Reihenfolge; 5) nach *υἱὸν μονογενῆ* haben sie stets einen die Gottheit Christi bezeichnenden Zusatz; 6) *ἐπὶ Ποντ. Πιλ.* und *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* stehen fast immer nach ihren Verben; 7) bei *ἀναστάντα* fehlt immer *ἐκ τῶν νεκρῶν*; 8) nach *ἐρχόμενον* folgt *ἐν δόξῃ*; 9) die Glieder des 2. Art. sind stets durch *καί* miteinander verbunden; 10) zu dem Geist tritt regelmäßig ein Zusatz (wie *τὸν παράκλητον, τὸ ζωοποιόν, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις, τὸ οἰκοῦν ἐν τοῖς ἁγίοις*, schon Justin: *πνεῦμα προφητικόν*) 11) die Kirche wird stets als *καθολική*, oft auch als *ἀποστολική* bezeichnet; 12) auf *σαρκὸς ἀνάστασιν* folgt noch *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. — Diese Übersicht genügt schon, um zu beweisen, daß R^2 unmöglich der Archetypus der morgen-

die ältesten dieser Symbole beschränken können. Abgesehen von Justin, kommen nur in Betracht Irenäus und die erst jüngst bekannt gewordenen, zeitlich zwischen Justin und Irenäus liegenden, in Kleinasien ca. 160 geschriebenen „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung". Nach mehrfachen Anspielungen und einem längeren Zitat läßt sich den „Gesprächen" ein Symbol entnehmen, das in den Hauptteilen als gesichert gelten kann[1]. Dies Bekenntnis erinnert zunächst an R. Mit R^2 hat es gemein das Fehlen des *ἕνα*, die Einführung des *κύριος*, aber

ländischen wie der abendländischen Formeln (Kattenbusch) sein kann. Man kann weder die angeführten regelmäßigen Differenzen als Abwandlungen von dem römischen Typus begreifen, noch kann man die Formeln von R^2 aus den von O ableiten. Dann aber muß es bei der großen Ähnlichkeit beider Typen einen Urtypus gegeben haben. — Vgl. über die Merkmale der oriental. Symbole Caspari, Quellen III, S. 46 ff.; Kattenbusch I, S. 216 ff. 368 ff.; Hahn S. 127 f.

1) Die betr. Stellen s. in Carl Schmidts Ausgabe der „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung" (vgl. darüber ZKG. N. F. 2, S. 140 ff.), S. 26. 27. 28. 32. 36. 56, vgl. S. 265. 400 ff. Ich formuliere auch hier ein griechisches Symbol: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα* (S. 26. 32). *Καὶ εἰς τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀποσταλέντα παρὰ τοῦ θεοῦ* (S. 27), *τὸν λόγον τὸν σαρκωθέντα* (S. 28), *γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου κυοφορηθέντα ἐν Μαρίᾳ τῇ παρθένῳ* (S. 28, cf. Ignat. Eph. 18, 2, Justin ap. I, 46), *σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα* (S. 36) — für die Auferstehung (s. aber S. 42: *ἀληθῶς ἐν σαρκὶ ἀνέστη*) und Himmelfahrt (S. 154) fehlen die Formeln —, *καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ πατρός* (S. 27, vgl. Polykarp 2, 1), *ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* (S. 56). — *Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον, ἁγίαν ἐκκλησίαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (S. 32). — Es ist vielleicht nützlich, hier auch den Versuch zu machen, Justins mannigfache Formeln (Dogmengesch. I^2, S. 172 f. I^3, S. 213 f.) zu einem Symbol zusammenzufassen: *Πιστεύω εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν· καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντα καὶ παθητὸν γενόμενον ἄνθρωπον, σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν καὶ πάλιν παραγενησόμενον μετὰ δόξης κριτὴν ζώντων καὶ νεκρῶν ἁπάντων· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν προκηρύξαν.* Die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten fehlen, ebenso der Name Maria und der heil. Geist bei der Empfängnis, sowie Kirche, Vergebung und Auferstehung; der christologische Hauptsatz ist gesichert durch die Mitteilung, daß er als Zauberspruch verwandt werde (ap. II, 6, dial. 30. 85, Iren. II, 32, 4; epid. 96 fin.). Eine umfassende Stoffsammlung bei A. Feder, Justins Lehre von Jesus Christus, 1906, S. 264 ff.

dieser steht wie bei O vor dem Namen, endlich *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Mit O kommt überein die christologische Weiterausführung (vgl. Justin). Mit O, aber auch mit R[1] stimmt die Reihenfolge der Namen „Jesus Christus", die verschiedene Bezeichnung der Tätigkeit von Geist und Jungfrau, wenn bei letzterer auch ein anderer Ausdruck verwandt zu werden scheint, die Einführung des *παράκλητος*, endlich auch die Stellung des Pilatus. Hieraus ergibt sich vor allem, daß das Bekenntnis orientalischen Charakter trägt und jedenfalls nicht von R[2] beeinflußt ist. Die mannigfachen Beziehungen zu R[1] bestätigen das bisherige Resultat, daß R[1] zu O nähere Beziehungen hat als R[2], trotzdem aber eigenartig ist, wie vor allem die einfache Christologie zeigt, die sich deutlich von den Formeln Justins und der „Gespräche" abhebt. Auch hier verrät R[2] durch die angehängten näheren Bestimmungen („eingeboren", „Herr") sekundären Charakter. Im übrigen ist unser Bekenntnis in der Anlage dem Justins verwandt; man beachte das Fehlen der Einheit und der Schöpfertätigkeit Gottes, die Bezeichnung „Jesus Christus", die Worte über Mensch- oder Fleischwerdung — bei Justin fehlt „Maria" wie auch *κύριος* und *σωτήρ* —, die Näherbestimmung des Geistes, das Fehlen der Auferstehung des Fleisches. Man sieht, wenn man unser Bekenntnis mit dem justinischen vergleicht, daß der 3. Art. allmählich entstanden ist. Zunächst ist nur der hl. Geist bekannt worden (Justin), dann folgte die Kirche und die Sündenvergebung (Gespräche) und dann erst die Auferweckung des Fleisches — sie war ja in dem Gericht enthalten —, die R[1] hat, aber dafür noch der Sündenvergebung entbehrt.

Von dem Kleinasiaten Irenäus ist zu erwarten, daß sein Bekenntnis[1] dem Typus O folgen wird; aber es wäre nicht wunder-

1) Wir versuchen auch bei Irenäus unter Hinzufügung der Hauptquellenbelege das Bekenntnis zu rekonstruieren: *Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* (adv. haer. I, 10, 1, vgl. I, 22, 1. IV, 33, 7. III, 16, 6)· *Καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (I, 10, 1. III, 1, 2; 4, 2), *τὸν κύριον ἡμῶν* (III, 16, 6. IV, 33, 7), *τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας* (I, 10, 1, cf. epideix. 3. 53), *γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου* (epideix. 40) *καὶ παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (III, 4, 2) *καὶ ταφέντα* (III, 18, 3) *καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (III, 32, 3) *καὶ ἀναληφθέντα εἰς τοὺς οὐρανούς* (I, 10, 1. III, 32, 3), *πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς* (III, 4, 2; 16, 6; 18, 3) *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* (III, 4, 2, cf. I, 10, 1)· *Καὶ εἰς*

bar, wenn sich bei dem in Lyon tätigen Mann auch Einwirkungen von R[1] fänden. Bei genauer Analyse erkennt man aber bald, daß die Formel des Irenäus den O-Typus einhält. Zwar hat er mit R[2] gemeinsam die Namensform Christus Jesus und die Erwähnung des „Herrn". Aber das verschwindet vor der Fülle der mit O übereinstimmenden z. T. höchst signifikanten Formen; so *ἕνα* vor Gott, *ἕνα* vor Christus, *σαρκωθέντα* usw. (vgl. Justin, Gespr., Euseb von Cäsarea [1]), das wiederholte *καὶ* im 2. Artikel, die Stellung des Pilatus nach dem Verbum, *παθόντα* statt *σταυρωθέντα* [2], die Stellung des „dritten Tages" nach dem Verbum, die Erwähnung der *δόξα* bei der Wiederkunft (vgl. Justin [3]), das *πάλιν* vor dieser, das für O ebenso charakteristisch ist wie das *ὅθεν* oder *inde* für den Typus R[2], endlich die Erläuterung des Geistes durch die Propheten (vgl. Justin) [4]. Es ist hiernach über jeden Zweifel erhaben, daß Ir. dem Typus O folgt. Sofern nun dieser, wie sich gezeigt hat, vielfach mit R[1] verwandt ist, sind Beziehungen zu diesem Typus selbstverständlich. Daher brauchen die Ir. mit R[1] und O zugleich gemeinsamen Züge nicht im einzelnen wiederholt zu werden (*ἕνα θεόν*, Stellung des Pilatus und des 3. Tages, *καί*). Dagegen ist hervorzuheben als R[1] und Iren. im Gegensatz zu

πνεῦμα ἅγιον, δι' οὗ οἱ προφῆται ἐπροφήτευσαν (epid. 6, cf. IV, 33, 7). — Ir. hat das „Sitzen zur Rechten" in seinem Bekenntnis, trotz epid. 84, nicht gehabt, vgl. auch Justin und später die Bekenntnisse von Cäsarea, Antiochien, Laodicea. Aber auch „die Kirche" hat in der Formel noch gefehlt, wie die Art ihrer Erwähnung in dem Unterricht deutlich zeigt, epid. 26. 41. 42. 93. 94. 98. 99. Epid. 3 sagt zwar *die Taufe empfangen zur Vergebung der Sünden*, aber das hat ebenso wenig im Bekenntnis gestanden als die Verleihung des Geistes durch die Taufe (42). Noch ist zu bemerken, daß I, 10, 1 die lat. und armen. Version *εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν* voraussetzen.

1) Bekenntnis der Gemeinde von Cäsarea: *τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα*, von Cypern: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα . . . καὶ σαρκωθέντα*, s. noch das kappadozische Symbol Hahn S. 149, das armen. Bekenntnis S. 152.

2) So auch im Symbol von Cäsarea, aber auch bei Priscillian (tract. 2). In die abendländischen Bekenntnisse dringt *passus* erst spät ein und tritt dann dem *crucifixus* voran, dem man auch ein *mortuus* folgen läßt.

3) So auch Hegesipp (Eus. h. e. II, 23, 13. III, 20, 4), Polykrates von Ephesus (ib. III, 31, 2. V, 24, 2), Melito frg. 15 (Corp. apolog. IX, S. 421).

4) Aber auch Spätere wie Cyrill von Jerus., Epiphanius, vgl. Const. ap. VII, 41.

R^2 gemeinsam die Unterscheidung von διά und ἐκ bei der Geburt Christi [1] und das Fehlen des *μονογενής* (vgl. Justin, Gespr.) sowie eine zu dem *πνεῦμα* hinzugefügte Ergänzung, vielleicht auch die passive Form *ἀναληφθέντα*. *Ἐκ νεκρῶν* stand in R^2 wie auch in R^1 und kehrt demgemäß in den meisten abendländischen Bekenntnissen wieder. Zwar fehlen die Worte in den O-Bekenntnissen, aber schon Ignatius (Trall. 9, 2), Polykarp (ad Phil. 2, 1) und Justin sowie das Bekenntnis in den Apostolischen Konstitutionen (VII, 41) bieten sie [2], so daß Abhängigkeit von R^2 angesichts der sonstigen Beziehungen als ausgeschlossen gelten muß.

5.

Justin, die „Gespräche Jesu" und Irenäus [3] bewegen sich auf der Linie O, wie nunmehr erwiesen ist. Indem sie sich aber deutlich von der freien theologischen Reproduktion, die den Typus O seit Origenes charakterisiert, abheben, tun wir gut, diese Bekenntnisse als O^1 zu unterscheiden von dem späteren Typus O^2. Wir haben somit vier Typen des Taufbekenntnisses gefunden. O^1 umfaßt die orientalischen Bekenntnisse des 2. Jahrhunderts, O^2 die der folgenden Zeit. Beide Typen haben eine Anzahl gemeinsamer Züge, durch die ihr geschichtlicher Zusammenhang deutlich wird. Beiden liegt eine gemeinsame Urformel zugrunde, die aber von Anfang an relativ frei verwandt worden ist. Andererseits stehen auch R^2 und R^1 in einem typischen Zusammenhang miteinander. Nun nähert sich aber trotzdem R^1 in vielen Einzelheiten O^1, wie wir gezeigt haben. Dann aber ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Urformel von O und R miteinander identisch sein wird, und daß O^1 und R^1 den Weg zu ihrer Erfassung eröffnen. Indem man diesem Gedanken nachgeht, drängt sich eine weitere Unterscheidung auf. Vielleicht hundert Jahre bevor man das triadische

1) R^2 hat das gemeinsame *ἐκ*, lateinisch *de*. Die Unterscheidung *de* und *ex* ist in späteren Relationen R^2 häufig, z. B. in Aquileja, Ravenna, Afrika, Turin, Spanien. Diese Linie führt dann später auf die Unterscheidung ***conceptus*** und ***natus***, so Faustus von Reji, vgl. schon Tertull. adv. Prax. 27: ***de spiritu sancto virgo concepit et quod concepit id peperit.***

2) Zweifelhaft bei Cyrill von Jerus.; vgl. Hahn, Symbole [3], S. 133.

3) Auch Ignatius gehört hierher, er kennt aber lediglich die christologische Formel. Aristides kann wohl auch hierher gerechnet werden, bietet aber zu wenig Sicheres, um eine Formel bilden zu können, s. oben.

Taufbekenntnis prägte, ist das christologische Bekenntnis entstanden, welches den Hauptbestandteil in der triadischen Formel bildet. Hinter der gesuchten triadischen Urformel steht also die christologische Formel. Wir wollen sie U[1] nennen und von ihr die triadische Formulierung mit Einschluß der durch sie veranlaßten etwaigen Abänderungen im 2. Art. als U[2] unterscheiden.

Indessen so berechtigt diese Unterscheidung an sich ist, so schwer, ja unmöglich ist sie durchzuführen. Der eigentliche Sitz der Unterschiede der Bekenntnisformeln ist nämlich vor allem der zweite Artikel selbst, wie andererseits auch er gerade auf das deutlichste den gemeinsamen Ursprung aller dieser Formeln beweist. Man vergleiche alle von uns bisher analysierten Formeln miteinander, und man wird dem einen wie dem andern zustimmen müssen. Wäre es möglich, mit voller Sicherheit die neutestamentliche Formel zu rekonstruieren (S. 2), so wäre zwar der Ausgangspunkt der Entwicklung gesichert, keineswegs aber hätten wir U[1] oder die christologische Formel des 2. Jahrhunderts gefunden. Der von den Quellen dargebotene Tatbestand kann nur so erklärt werden, daß die überkommene neutestamentliche Formel in den verschiedenen Kirchengebieten verschiedene Prägungen angenommen hatte — man sehe Ignatius und Polykarp —, daß dann über diese eine einheitliche Formel kam (= U[2]), die zwar angenommen, aber auch gemäß den lokalen Besonderheiten modifiziert wurde. Die von uns postulierte Ur- oder Normalformel ist notwendig, weil nur bei dieser Annahme sich das plötzliche allgemeine Verschwinden etwa der Taufe Christi oder der davidischen Herkunft oder der Teilnahme der Engel an dem Geschicke Christi verstehen läßt. Wenn man dann gleichzeitig beobachtet, daß von diesen Dingen, die einst im Taufbekenntnis standen, auch weiter in dem Unterricht ausführlich unter Mitteilung eines alttestamentlichen Schriftbeweises gesprochen wurde, so ist es geradezu evident, daß eine allgemeine Einwirkung von außen her das neue Taufbekenntnis im Orient wie im Okzident veranlaßt hat[1]. Man hat

1) Besonders lehrreich ist es, die Bekenntnisformel des Irenäus, in der an die davidische Herkunft Jesu oder die Geistmitteilung bei der Taufe kein Wort erinnert, zu vergleichen mit der Zusammenfassung des bräuchlichen Lehrstoffes in seiner Epideixis und hier ausführliche Belehrungen über den Geist, der sich nach Jes. 11 auf Jesus niederläßt, zu lesen (epid. 9.

in der Hauptsache die trinitarische Formel U[2] akzeptiert, im einzelnen aber sich Freiheiten gestattet[1] und zwar besonders in dem christologischen Teil, wo man eben über bräuchlich gewordene Formeln verfügte. Aber man behielt nicht nur, woran man gewöhnt war, sondern reduzierte auch den christologischen Stoff im Rahmen der neuen Normalformel oder gestattete sich passend erscheinende biblische oder dogmatische Zusätze[2]. Wenn uns also gewisse Wendungen oder Stücke nur in einem Teil der Kirche begegnen, so wird man je nach den sonstigen Umständen hierin entweder einen sonst verlorenen Rest von U[1] oder ein sonst nicht akzeptiertes oder modifiziertes Stück von U[2] zu erblicken haben oder aber es als Neuerung, die durch autoritative Mittel Gemeingut geworden ist, erklären. Man denke etwa an die Abhängigkeit der abendländischen Formeln von R[2] oder an das Eindringen des *ὁμοούσιος* in die nachnicänischen Symbole oder an das Aufkommen des Descensus[3] usw. Die Abhängigkeit von R[2] erklärt mit einem Schlage, daß die abendländischen Symbole in der Regel „Christus Jesus“ lesen, den „Herrn“ nach diesem Namen setzen, den Sohn als „eingeboren“ bezeichnen, „Pilatus“ und den „dritten Tag“ vor das Verbum setzen, *inde venturus* schreiben, das „*et*“ fortlassen. Ebenso leuchtet aber ein, daß keine dieser Eigen-

---

41. 59) wie auch Belehrungen darüber, daß Jesus „Sohn Davids dem Leibe nach“ sei, schon Maria Davididin gewesen sein soll (35. 36. 40. 59. 63 f.; vgl. Act. Pauli 3, 5). Zu demselben Resultat führt auch die Erwägung des traditionellen alttest. Schriftbeweises bei den Autoren des 2. Jahrhunderts; vgl. die Zusammenstellung A. v. Ungern-Sternbergs, Der tradit. alttest. Schriftbeweis usw., 1913.

1) Rufin zum 1. Art. expos. symb. ap. 3: *in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adiecta, in ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum.*

2) So ist etwa die Folge der Namen nach der Gewohnheit umgestellt, oder *παθόντα* für *σταυρωθέντα* eingesetzt, oder *κατὰ τὰς γραφάς* nach 1 Kor. 15 zugefügt, oder *ἕνα* fortgelassen worden usw.

3) Die Höllenfahrt ist schon in dem 1. Jahrhundert in der evangelischen Verkündigung vorhanden gewesen, in das Bekenntnis ist sie erst spät gekommen. Sie steht etwa in dem Bekenntnis von Aquileja, das Rufin mitteilt: *descendit ad inferna*, zuerst begegnet sie in der 4. sirmischen Formel vom Jahre 359 (*εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα*) und geht dann in einige griechische und viele abendländische Bekenntnisse über, vgl. Hahn S. 42 A. 63.

tümlichkeiten U^2 zugerechnet werden darf, da man schlechterdings nicht in der Lage ist, zu erklären, wie diese Merkmale bei O^2 durchweg verloren gegangen sind. Denn die Symbolgeschichte zeigt, daß im Orient keine Instanz, wie im Abendlande Rom, vor den großen Synoden auf die einheitliche Formulierung des Bekenntnisses eingewirkt hat. Bei dieser Sachlage dürfen alle die den eben angeführten Zügen von R^2 entgegengesetzten Züge von O^1 und O^2 als ursprünglich im Sinn von U^2 bezeichnet werden. Dabei ist aber als Kontroll- und Korrekturapparat R^1 in Anwendung zu bringen, zumal die O^1- und O^2-Bekenntnisse stark mit lokalen und theologischen Modifikationen belastet sind. Da das Abendland eine weit größere Stabilität der Formeln eingehalten hat, so kann man sagen, daß zumeist R^1 es sein wird, das U^2 am besten wiedergibt, wobei aber allerdings immer O^1 und O^2 im Auge zu behalten sind. Damit ist die Grundregel zur Gewinnung von U^2 festgestellt.

Nun nehmen wir aber eine Anzahl von Unstimmigkeiten zwischen R^1 oder auch $R^{1.2}$ und $O^{1.2}$ oder von Übereinstimmungen zwischen $R^{1.2}$ und O^1 gegen O^2 wahr. Also etwa: $O^{1.2}$ haben *πάλιν* vor der Wiederkunft, es fehlt in R^1, *ὅθεν* R^2 ist bloß römische Erfindung [1]. Oder *ἐν δόξῃ* bei der Wiederkunft ist durch $O^{1.2}$ bezeugt, fehlt aber $R^{1.2}$. Oder *ἐκ νεκρῶν* wird von $R^{1.2}$ dargeboten, fehlt in O^2, wird aber in O^1, ja U^1 gestanden haben (oben S. 14). Diese Schwierigkeiten werden folgendermaßen zu lösen sein. *Πάλιν* stand in U^2, da seine Entstehung und allgemeine Verbreitung in $O^{1.2}$ sonst unbegreiflich bliebe, während die Fortlassung durch R^1 ebensowenig Schwierigkeiten bereitet als die Entstehung von *ὅθεν* R^2. Ebenso verhält es sich mit *ἐν δόξῃ*. Auch in bezug auf *ἐκ νεκρῶν* wird man sich für Ursprünglichkeit zu entscheiden haben, zumal es auch

1) Die Anschauung, die durch *πάλιν* zum Ausdruck gelangt ist, ist ganz verschieden von der mit *ὅθεν* eingeführten. Letztere besagt, daß Christus aus dem Himmel kommen wird, erstere dagegen, daß er, wie er einst in Niedrigkeit gekommen ist, zum anderen Mal kommen wird in Herrlichkeit, doch s. Tertull. adv. Prax. 30: *venturus rursus qualis et ascendit.* Daher ist *ἐν δόξῃ* hier notwendig, während es bei dem *ὅθεν* fortfallen konnte; kommt er doch als der, welcher zur Rechten Gottes sitzt, also in dem diesem entsprechenden Zustande.

O[1] nicht völlig gefehlt zu haben scheint. Aber es dürfen keineswegs alle Eigentümlichkeiten von O[2] bereits in U[2] angenommen werden. Bei solchen, deren Ursprung wir kennen, wie dem Descensus, ist dies evident (oben S. 16 A. 3); aber auch bei weitverbreiteten Spezialitäten von O[2], deren Entstehung im einzelnen nicht deutlich ist, wird man späteren Ursprung und eine allmähliche mehr oder minder zufällige Verbreitung annehmen müssen.

6.

Ehe wir nun versuchen, die Normalformel U[2] zu rekonstruieren, müssen wir zuerst noch der Gestalt des 1. und 3. Artikels, die sie neu geschaffen hat, nachdenken. Erst dann können die Motive von U[2] ganz überblickt werden. Zunächst ist eins klar: Es handelt sich um ein Taufbekenntnis (s. Justin ap. I, 61). Schon Did. 7, 1 gibt an, daß man taufen soll „in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes“, aber die nach allgemeiner Annahme der Didache an Alter erheblich überlegenen Abendmahlsgebete in ihr reden von den *βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* (9, 5). Man sieht, daß also der neueren Taufform eine ältere vorangegangen ist. Die ältere eingliedrige Formel ist entstanden als das Bekenntnis für Juden, die Christen werden wollten. Hier genügte das Bekenntnis zu Christus. Es faßte alles das zusammen, was im Anschluß an die evangelische Erzählung den Katechumenen von Christus gesagt worden war. Sein Wesen, sein Eintritt in die Menschheit und sein Leiden in ihr und der seinem Wesen entsprechende gegenwärtige Zustand samt dem letzten Kommen waren hier ausgedrückt. Auf Grund dessen bekannte der Täufling, daß Jesus der Herr oder der Sohn Gottes ist[1]. Die Sachlage änderte sich aber, als Heiden das wesentliche Kontingent der Katechumenen ausmachten. Der eine Schöpfergott wurde jetzt ein wesentlicher Bestandteil der Lehre (Hermas mand. 1). Ebenso war aber ein ausdrückliches Bekenntnis zu dem heil. Geist nötig, dessen Empfang durch die Taufe vermittelt werden sollte. Somit erforderte die geschichtliche Entwicklung, daß neben das Bekenntnis zu dem Herrn oder Gottessohn ein Bekenntnis zu dem Vater und dem Geist trat. Dazu kam aber, daß die griechische

1) Oben S. 3.

Bearbeitung des Matthäusevangeliums die triadische Taufformel forderte. Das aramäisch geschriebene Buch konnte noch keine weithin wirksame Autorität werden, wie es die griechische Übersetzung werden mußte. Und wenn man dazu nimmt, daß der griechische Übersetzer höchstwahrscheinlich die betr. Formel noch zugespitzt hat, so ist die Einwirkung des Buches auf die Geschichte der Taufe umso verständlicher. Freilich mögen einige Jahre hingegangen sein [1], bis man sich zu einer allgemeinen Änderung der Taufformel und dann vielleicht noch später auch des Taufbekenntnisses entschloß. Jenes kann allmählich entstanden sein, dies weist, wie wir schon sahen, auf einen an irgendeiner maßgebenden Stelle gefaßten Beschluß zurück. Die Entstehung der neuen Taufformel wie auch der ihr korrespondierenden Bekenntnisformel wird sich also geschichtlich aus dem Zusammentreffen der vorhandenen Bedürfnisse mit dem allgemeinen Bekanntwerden des griechischen Schlusses des Matthäusevangeliums begreifen. Hieraus folgt aber keineswegs, daß man jetzt erst die göttliche Trias er-

1) Als Papias um 140 schrieb, lag nach dem bekannten Fragment Euseb. III, 39, 16 Matthäus in griechischer Sprache vor. Aber Papias weiß von einer Zeit, da dies noch nicht der Fall war, sondern jeder das Buch bei der öffentlichen Vorlesung, so gut es eben ging, verdolmetschen mußte. Wann diese griechische Ausgabe erfolgt ist, ist nicht gesagt. Aus den Matthäuszitaten bei Ignatius, Barnabas, Ignatius, Polykarp und in der Didache (Zahn, Einleitung in d. N. T. II [1], S. 258) läßt sich nicht sicher entnehmen, daß sie das griechische Werk lasen. Auch die merkwürdige Notiz, daß im J. 119 in Rom über den Stern der Weisen diskutiert sei (Zahn II [1], S. 266; H Voigt, Die Gesch. Jesu und die Astrologie, 1911, S. 124. 187), führt nicht weiter. Mehr als daß die griechische Bearbeitung etwa zwischen 90 und 135 stattgefunden hat, läßt sich nicht sagen. Wenn die Formel Matth. 28, 19 ursprünglich als Taufformel gedacht wäre, so wäre der „Sohn“, zwischen den Vater und den Geist gestellt, natürlich als himmlisches Wesen zu denken. Diese metaphysische Verwendung des Titels Gottessohn ist aber in der neutest. Zeit noch nicht üblich. Dazu kommt, daß die älteste Zeit von der triadischen Taufform nichts weiß, und weiter, daß Lukas 24, 47—49 derselbe triadische Gedankenkreis ohne Erwähnung der Taufe als eine Belehrung des auferstandenen Christus vorgetragen wird. Dann ist aber die Vermutung nicht abzuweisen, daß erst die griechische Bearbeitung des Matthäus der betr. Mitteilung die Zuspitzung auf eine Taufformel gegeben hat. Das mag durch die sich herausbildende Praxis der triadischen Taufe veranlaßt gewesen sein, es kann aber ebenso auf die Praxis umbildend gewirkt haben.

funden und in Umlauf gesetzt hat; denn sie war längst gebräuchlich und sicher auch ein Teil des Unterrichtes der Katechumenen. Das Neue bestand nur darin, daß die geläufige Lehrformel jetzt zur Taufformel wurde. Aber auch so ist dies nicht zu verstehen, als hätte ein geschichtlicher Zufall es bewirkt, sondern der Zufall kam nur der Dialektik der inneren Entwicklung entgegen [1].

---

1) Die obige Fragestellung setzt voraus die Ablehnung der in Fortführung von K. Holls Aufsatz (s. unten) von A. v. Harnack (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1919, S. 112ff.) begründeten und von H. Lietzmann (Festgabe zu Harnacks 70. Geburtstag, 1921, S. 226ff.) weiter ausgebauten Hypothese. Hiernach sollen die nach Luk. 1, 35 und Phil. 2, 6ff. gebildeten Sätze im 2. Art. von R^2 als später ausgeschaltet werden. Ursprünglich hätte das triadische Bekenntnis aus drei Artikeln mit je drei Gliedern bestanden. Lietzmann zeigt nun, daß ein solches neungliedriges Bekenntnis wirklich bezeugt ist. So etwa in dem liturg. Papyrus von Dêr-Balyzeh saec. 8: *πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.* Ähnlich lautet die äthiopische Übersetzung von Hippolyts Kirchenordnung (bei Horner, Statutes of the Apostles, S. 173) usw. Dazu kommt, worauf auch Haußleiter (s. unten) verweist, daß Iren. I, 10, 1 auf ein kurzes triadisches Bekenntnis eine christologische Formel folgen läßt. Hiernach wäre also der Vorgang etwa so zu denken, daß das triadische Bekenntnis an die Stelle des bisherigen christologischen Bekenntnisses habe treten sollen, dann aber R^2 das alte christologische Bekenntnis wieder in den 2. Art. des triadischen Bekenntnisses hereingearbeitet habe. Diese Hypothese scheitert m. E. an folgenden Erwägungen: 1) Es ginge wider alle Analogien der Kultusgeschichte, daß eine anerkannte Formel einfach fortgelassen wird, statt durch die neue Formel ergänzt zu werden. 2) Die Formeln von R^1 und O^1, die sich als älter denn R^2 erwiesen haben, bezeugen auf das deutlichste einen eingehenden 2., christologischen Artikel. 3) Angesichts der Beziehungen von Iren. und Tertull. sowie auch R^2 zu Hippolyts lateinisch überliefertem Bekenntnis (vgl. den koptischen Text) ist es über jeden Zweifel erhaben, daß die letztere Textgestalt den Vorzug vor der äthiop. Übersetzung verdient. 4) Die Stellung der christologischen Formel bei Iren. nach der triadischen versteht sich ausreichend aus dem didaktischen Interesse, zunächst über die Trinität und erst später über die Christologie zu handeln (vgl. epideix. 3 ff. 30ff. 41f.), vollends lag dies den Späteren nahe. 5) Das Bedürfnis nach einer abgekürzten Formel im liturgischen Gebrauch, etwa bei der Abendmahlsliturgie der Neugetauften (Hauler, Didascal. apostol. fragm., 1900, S. 113; vgl. Th. Schermann, Ztschr. f. kath. Theol. 1912, S. 464ff.), erklärt die abgekürzte Form hinlänglich. Daß im übrigen das christologische Bekenntnis in der Präfatio der Abendmahlsliturgien, wie Lietzmann S. 237ff. zeigt, eine Rolle spielt

Das äußere Verfahren bei Herstellung des neuen Bekenntnisses ist einfach gewesen. Man ließ die alte christologische Formel in der Hauptsache stehen, löste aber von ihr den Vater oder Schöpfergott heraus, versah ihn mit dem bei der Heidenbekehrung wichtigen Prädikat der Einheit und setzte ihn an die erste Stelle. War nun aber Christus in dem 2. Art. als „Sohn Gottes" bezeichnet, so mußte Gott als „Vater" angesehen werden. Dazu trat nun noch das Wort *παντοκράτωρ*, das zum Ausdruck bringt, daß gegenüber dem Sohn als dem Herrscher (*κύριος*) der Christenheit, der Vater der allwaltende Regent der Welt ist. Darin war die Schöpfung und Regierung der Welt enthalten. Aber der heidnische Sprachgebrauch hat sehr bald den Vater als *πατὴρ τῶν ὅλων* aufzufassen gelehrt (Justin), während andere das Bedürfnis empfanden, die Formel zu erweitern durch den *creator mundi* (Tertull.). — In dem 3. Art. ist zunächst nur vom „heil. Geist" als dem „Parakleten" die Rede gewesen (R [1]). Damit war sein Wirken ähnlich charakterisiert wie bei dem Vater durch *παντοκράτωρ* oder bei dem Sohn durch das frühere *κύριος* und das bleibende *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Nun lag es aber nahe, um den Geist neben Vater und Sohn als präexistentes Wesen zu charakterisieren, sein Wirken in den Propheten heranzuziehen und dadurch den durch den Montanismus anstößig gewordenen „Parakleten" zu ersetzen oder zu beschränken (O [1]). Indessen ist der 3. Art. allmählich immer weiter ergänzt worden und zwar mit der Absicht, die Güter und Gaben, die durch den Geist dem Täufling zuteil werden, aufzuführen. Zuerst wird die Kirche hinzugekommen sein (Tert.) [1], dann die Sündenvergebung (Gespr. Jesu), dann die Auferstehung des Fleisches (Tertull.). Diese drei Stücke sind dann in R [2] zusammengefaßt. O [2] hat gern die Taufe mit der Sündenvergebung verknüpft und die Auferstehung vervollständigt durch „ewiges Leben", was später vielfach auch in R [2] überging. Diese Mannigfaltigkeit erweist aber, daß U [2] in der Tat nur des Geistes, aber dabei auch des Parakleten Erwähnung getan hat.

(s. schon Hippol. KO 31, 9, p. 43 Schermann), spricht in keiner Weise wider seine Zugehörigkeit zu dem triadischen Taufbekenntnis. Ich vermag mir daher die Harnack-Lietzmannsche Hypothese nicht anzueignen.

1) Clem. paed. I, 6, 42, 1 redet von dem einen Vater, dem einen Logos und der *μήτηρ παρθένος ἐκκλησία*.

7.

Aber wichtiger noch als diese Einzelheiten ist für uns die Bearbeitung, die U[2] an dem 2. Artikel vollzogen hat. Man muß die sicheren Formeln in R[1] und O[1] mit den in dem N. T. und bei Ignatius gebotenen vergleichen, um die Bedeutung dieser Bearbeitung zu begreifen. Zunächst fällt auf die Ausschaltung des *κύριος*, R[2] und O[2] haben ihn im Anschluß an den kirchlichen Sprachgebrauch wieder hergestellt, sodann die Ausstoßung der davidischen Herkunft, sowie der Taufe oder der Geistmitteilung und der Ersatz dessen durch die Geburt vom Geist und aus der Jungfrau. Diese Änderungen sind von einem Motiv beherrscht. U[2] sieht in dem „Gottessohn" ein zweites himmlisches Wesen neben dem Vater (vgl. Justin), daher konnte nicht mehr gesagt werden, Gott habe ihn zum *κύριος* gemacht. Die davidische Herkunft, die einst als Erweis der Messianität Jesu gemeint war, ist jetzt beiseite geschoben, einmal weil sie für die Heidenchristen nicht von unmittelbarem Interesse war, dann aber, weil sie nicht leicht mit der Geburt aus der Jungfrau zu verbinden war. Einst lehrte man, daß dieser Davidide durch den Geist bei der Taufe Gottessohn und Herr geworden sei, jetzt ging man von dem „Gottessohn" als einer gegebenen metaphysischen Größe, weil der zweiten Person der Trinität, aus gemäß dem neuen triadischen Rahmen des Bekenntnisses und bedurfte daher dieser Geistsalbung überhaupt nicht, ja mußte sie als peinliches Problem empfinden[1]. Das Einzige, was interessierte, war nun, wie denn dieser Gottessohn Mensch geworden war. Die Geburt von der Jungfrau hat in den Evangelien nur den Sinn, daß der Mensch Jesus von Gott so geschaffen wird wie einst Adam. Jetzt liegt eine ganz andere Frage vor, nämlich, wie denn der himmlische Sohn Gottes als Mensch erscheinen konnte. Der Lösung dieser Frage gilt die Doppelformel von U[2] *διὰ πνεύματος ἐκ παρθένου* (danach R[1]. O[1]), die R[2] zusammenzieht zu *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, lat. *de spiritu sancto et Maria virgine*[2]). Aber was soll das heißen? Der himmlische Gottessohn wird geboren aus einem Weibe und zwar durch Vermittlung des heil. Geistes. Nach den

1) S. etwa Justin dial. 88. Iren. III, 9, 2f.; 17, 1f.

2) Vgl. Hippolyt. c. Noet. 4: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου*; refut. IX, 30, 7.

Voraussetzungen wäre doch nur zu erwarten, daß der Gottessohn selbst eingeht in Maria oder Fleisch aus ihr annimmt (s. Aristides apol. 2, 6). Das wagte man aber nicht zu sagen wegen der doppelten Verwendung des Geistes in Schriftworten und Tradition, wonach der Mensch Jesus durch den Geist erschaffen und später von ihm erfüllt wird. Den Geist bei der Taufe konnte man nicht mehr brauchen, er ist gestrichen. Dagegen ließ man den Geist bei der Geburt wirksam werden [1]. Man kam so zu dem leeren Gedanken, daß der heil. Geist bewirkt habe, daß der Sohn Gottes als Mensch und daher von einer Jungfrau geboren wurde. Das will aber nicht etwa sagen, daß Christus dadurch Gott wurde, daß er vom heil. Geist in einer Jungfrau hervorgebracht wurde, denn als Gott ist er ja schon da und nur darum kann es sich handeln, wie dieser Gott menschliche Art gewinnt, deren es doch bedurfte, um sein Tun und Leiden von Doketismus freizuhalten.

In diesem Zusammenhang ist noch zu fragen, ob ἕνα vor Jesus Christus (Iren. O [2]) und ob die ausdrückliche Hervorhebung der Fleischwerdung (O [1. 2]) schon bei U [2] gestanden haben. R [1. 2] haben weder das eine noch das andere. Wenn O [1] bei dem Geist noch nicht wie O [2] ein ἕν hinzufügt, so zeigt sich hierin, daß das ἕνα bei Christus nicht bloßer Angleichung an den Vater entstammt, und daß zur Einführung des Zahlwortes auch nicht solche Bibelstellen wie Eph. 4, 5 f. 1 Kor. 8, 6; 12, 4. 13 die Veranlassung gaben. Vielmehr dürfte dem ἕνα vor Christus die antignostische Erwägung, daß der Gottessohn derselbe ist wie der von Maria geborene Mensch, zugrunde liegen. Daran ist nichts Befremdliches, wenn man daran denkt, mit welcher Energie schon Ignatius diesen Gesichtspunkt in seine Bekenntnisformeln hineininterpretiert [2]. Von der gleichen Erwägung her möchte ich auch σαρκωθέντα schon für U [2] in Anspruch nehmen. Hiermit dringt der Gedanke Joh. 1, 14 in das Taufbekenntnis ein oder vielmehr wird dem

1) Mir ist sehr zweifelhaft, ob die Formeln mit Maria und ohne den Geist (Ignat., Justin) wirklich die älteren sind (so Harnack bei Hahn S. 375), in U [2] sind jedenfalls beide genannt worden und der Ton liegt auf dem Geist.

2) Oder ist ἕνα = *unicus* = μονογενής und wegen der Analogie mit dem Vater an die Spitze gerückt? Aber μονογενής hat bei der Entstehung des Symbols keine Rolle gespielt.

johanneischen Gedanken eine Deutung gegeben, die m. E. der Meinung des Evangelisten selbst nicht entspricht [1]. $R^{1.2}$ haben beides gestrichen, weil es ihnen zu theologisch war, und weil wohl in der römischen Praxis solche Formeln nicht üblich waren. Das bietet keine Schwierigkeiten, wenn man sich erst von dem Aberglauben an die Priorität von R gelöst hat. Es ist angesichts der Autorität von R^2 im Abendlande auch durchaus begreiflich, daß die genannten Ausdrücke dort nicht in die Gemeindebekenntnisse drangen, während die allgemeine Geltung von ihnen im Orient kaum erklärlich ist, wenn U^2 sie nicht schon gelesen hat. Endlich kann man darüber sehr zweifelhaft sein, ob das „Sitzen zur Rechten" in U^2 gefehlt hat. Das N. T. und Ignatius kennen die Formel, die „Gespräche Jesu" haben sie im Symbol, ebenso $R^{1.2}$. Aber die Worte haben bei Justin und Irenäus unzweifelhaft gefehlt. Sie werden in U^2 nicht gestanden haben, weil man sie für selbstverständlich angesehen hat, wie etwa auch das *ἀποθανόντα*, vielleicht aber auch, weil man die Geschicke des Gottessohnes in sieben Gliedern ausdrücken wollte. Diese Absicht scheint ja von Anfang an wirksam gewesen zu sein.

8.

So dürfte U^2 enstanden sein als die Normalformel, welche sowohl $O^{1.2}$ wie $R^{1.2}$ zugrunde liegt. In dem so entstandenen Produkt nimmt ein schärferes Auge allerdings eine merkwürdige Differenz des Stiles wahr. Der 2. Artikel liefert die ausführliche Darstellung des Wesens einer Person, ihrer geschichtlichen Geschicke, ihres gegenwärtigen Zustandes und ihrer in der Zukunft zu erwartenden Offenbarung. Der 1. und 3. Artikel dagegen geben ursprünglich nur den Namen der Person nebst einem ihr Wirken andeutenden Epitheton (*παντοκράτορα, παράκλητον*). Man merkt, daß es sich um Notprodukte handelt, die künstlich an ein fertiges Gebilde angeklebt worden sind [2]. Die Späteren (bes. O^2) haben das

---

1) Vgl. auch bei Melito die Formel *in virgine incarnatus* oder *corporatus* (Corp. apol. IX, S. 419. 420. 421. 423). Erst wenn solche Worte vorangeben, wird der Satz von der Geburt wirklich verständlich, vgl. auch Justin. Über Johannes s. meine Studie *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, in der Festgabe für Harnack, 1921.

2) Freilich ist auch Art. 2 verunstaltet worden, indem das Herzstück,

zu verwischen gesucht, indem sie zu Art. 1 die Schöpfung, zu Art. 3 verschiedene Stücke hinzufügten, ohne den Zusammenhang mit dem Hauptstück klar zu stellen. Aber es ist nicht gelungen, ein wirklich einheitliches Ganze aufzubauen [1]). Die Komposition

---

daß Gott Jesum mit dem Geist gesalbt und dadurch zu seinem Wirken befähigt hat, herausgebrochen bzw. durch das Wirken des Geistes bei der Geburt ersetzt ist. Es bleibt eigentlich als Werk Christi nur das künftige Gericht neben seinem Leiden nach.

1) Man kann sich das anschaulich machen, indem man Art. 1 und 3 transponiert nach Art. 2 oder umgekehrt diesen nach jenen. Ich habe Dogmengesch. I², S. 179 Anm., die Möglichkeit erwogen, daß ein älteres heidenchristliches triadisches und ein judenchristliches christologisches Bekenntnis nebeneinander bestanden haben und dann zu einem zusammengefaßt worden seien. J. Haußleiter hat in seiner anregenden Schrift „Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche“, 1920, diese Möglichkeit als Wirklichkeit zu erweisen versucht. Er geht im Anschluß an M. Peitz, „Neue Aufschlüsse über den Liber diurnus“ und „Das Glaubensbek. der Apostel“ (in: Stimmen der Zeit 1918, S. 486ff, 553ff.) aus von der Beobachtung, daß in verschiedenen Formularen des Liber diurnus der Glaube durch eine kurze trinitarische Formel und durch eine von ihr gesonderte ausführlichere christologische Formel bezeichnet wird. Das Gleiche liege vor in einigen Taufformularen der ägypt. Kirchenordnung. So erkläre sich dann die bei Irenäus vorhandene Sonderung von *πίστις* und *κήρυγμα* (z. B. I, 10, 2). Irenäus habe versucht, beides zusammenzuziehen (S. 66ff.); definitiv sei das erst später durch R geschehen. Ich kann mir diesen Aufbau aus zwei Gründen nicht aneignen: 1. Die gesonderte Darstellung der Trinität und der Christologie bei Iren. I, 10, 1 weist auf den Lehrgang zurück (vgl. epideix. 3ff. 30ff.); bei den Späteren setzt sie voraus die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten und Synoden, typisch ist dafür das *Quicunque*: es liegt in der Anordnung also kein älterer Typus vor. 2. So richtig es ist, daß das Taufbekenntnis zunächst sich auf den sog. 2. Art. beschränkt hat, sowie daß es von Anfang an trinitarische Formeln in der Christenheit gegeben hat, so wenig wissen wir etwas von einem alten „ganz kurzen, aus dem Taufbefehl hervorgegangenen trinitarischen Bekenntnis“ oder von der Unterscheidung einer trinitarischen Pistis von einem christologischen Kerygma. Kerygma und Pistis verhalten sich in Wirklichkeit so zueinander, daß ersteres die gesamte christliche Heilsverkündung mit dem Mittelpunkt Christus bezeichnet, während *πίστις* im objektiven Sinn entweder denselben Inhalt umfassen kann oder im Hinblick auf das *πιστεύω* des Bekenntnisses speziell auf die trinitarische Formulierung des Kerygmas in diesem Taufbekenntnis geht. Es werden also keineswegs zwei ihrem Inhalt nach differente Formeln voneinander unterschieden, sondern der umfassende von den Aposteln überlieferte Komplex von Tatsachen und Ideen, zu dem natürlich auch die Trias gehörte, und die damals bereits trinitarisch zugespitzte Quintessenz hieraus

des Bekenntnisses zeigt noch heute deutlich, daß es aus zwei verschiedenartigen Größen zusammengestellt ist, nämlich dem alten Christusbekenntnis und der triadischen Taufformel von Matth. 28.

Wir fassen diese Erörterung am besten so zusammen, daß wir die gesuchte Normalformel U² nach den gewonnenen Resultaten zu rekonstruieren versuchen:

Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Πιστεύω εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας, γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον[1].

---

im Taufbekenntnis. Wenn übrigens Dionys v. Alex. (ca. 258) sagt *τήν τε πρὸ αὐτοῦ* (d. h. dem *λουτρόν*) *πίστιν καὶ ὁμολογίαν* (Eus. h. e. VII, 8), so ist hier natürlich nicht an ein „zwiefaches Bekenntnis" (Haußleiter, S. 60) zu denken, sondern an die vorgesprochene Glaubensformel und die Antwort des Täuflings.

1) Der Text ist in den vorangegangenen Besprechungen im einzelnen begründet worden, wir können daher von einem Apparat absehen, zumal jedermann selbst U² mit R² (oben S. 5) vergleichen kann. Wir haben uns im ganzen an R¹ und O¹ bei Herstellung des Textes gehalten, hier und da uns auch durch O² bestimmen lassen. Fraglich sind vor allem folgende Punkte: ob *ἕνα* vor Jesus gestanden hat, ob *τὸν σαρκωθέντα* usw. ursprünglich ist oder erst der O-Bildung entstammt, ob *ἀναστάντα* oder *ἐγηγερμένον* und *ἀναληφθέντα* oder *ἀναβάντα* ursprünglich ist, ich habe ein Aktiv und ein Passiv gewählt, während R² zwei Aktivformen hat; die Aktivformen entsprechen der neueren Anschauung besser, sofern ja der Gottessohn selbst von vornherein als tätiges göttliches Subjekt gedacht ist. Sodann ist überwiegend wahrscheinlich, daß *καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός* fehlte, wiewohl außer R² auch R¹ und aus O¹ „Gespr." dafür eintreten. Umgekehrt steht es mit *ἐν δόξῃ*, wider das die eben genannten Zeugen sind. Als nicht ganz sicher ist auch *τὸν παράκλητον* zu bezeichnen, aber sein Ausfall in der Zeit der montanistischen Kämpfe ist begreiflich, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß wenn bei Herstellung der neueren Formel Gott als *παντοκράτωρ*, Christus als *υἱός* charakterisiert wurde, dem Geist nicht auch eine Näherbestimmung gegeben wäre. Der „Paraklet" macht aber einen ursprünglicheren Eindruck als die Erwähnung des Redens in den Propheten. Wie allmählich der 3. Art. erweitert wurde, ist S. 21 gezeigt. Man kann noch die Frage aufwerfen, ob nicht entsprechend dem Artikel vor *υἱόν* und *παράκλητον* auch vor *πατέρα* ursprünglich der Artikel gestanden habe. Aber das ist nirgends bezeugt. Damit fällt auch die andere Vermutung, daß nämlich in der ursprünglichen Komposition *ἕνα θεόν* auf alle drei Personen bezogen worden sei, so daß *πατέρα*, *υἱόν* und *πνεῦμα* als Appositionen zu dem einen Gott gemeint wären. Aber da bei *υἱόν* fraglos

9.

Nun ist aber die Frage, wo dies Bekenntnis entstanden sein kann, zu erheben. Rom ist unbedingt anszuscheiden, dann bleiben nur Kleinasien oder Jerusalem. Beides kann sich freilich nur auf Vermutungen stützen. Das Hauptargument für Kleinasien pflegt dem *μονογενής* entnommen zu werden. Aber dies Wort hat in U[2] sicher nicht gestanden und konnte zudem überall entstehen. So komme ich wieder auf Jerusalem zurück, ca. 140. Ich finde hierfür eine Bestätigung in den leider so dürftigen Fragmenten Hegesipps, der gegen 180 schrieb und bald nach 150 seine große Reise mit dem Zielpunkt Rom unternommen hat. Dieser in Palästina oder Syrien beheimatete Mann hat mit seiner Reise ein doppeltes Interesse verfolgt. Er hat *ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* in seinem ganzen Werk schlicht dargestellt (Euseb. h. e. IV, 8, 2), und er hat die Gemeinde von Jerusalem als Orientierungspunkt benutzt (IV, 22, 4). In diesem Zusammenhang ist auch sein doppeltes Absehen auf der Reise zu begreifen, nämlich die *διαδοχή* in den einzelnen Gemeinden festzustellen und zu erfahren, ob sie den *ὀρθὸς λόγος* gemäß der Verkündigung des Gesetzes, der Propheten und des Herrn führen (IV, 22, 2. 3). Dieser palästinensische Christ fühlte sich also angetrieben und berufen, die „meisten Bischöfe“ aufzusuchen und ihre und ihrer Gemeinden Lehre auf ihren Inhalt und auf ihren apostolischen Ursprung zu prüfen (IV, 22, 1). Dabei ergab sich der Eindruck: *τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν* (ib.). Der Interessenkreis und die Stimmung der Kirche von Jerusalem um 150 ist hierdurch scharf gekennzeichnet. Diese Kirche hat im Bewußtsein ihrer geschichtlichen Stellung die Lehre aller sonstigen Kirchen zu kontrollieren sich für befugt gehalten. Es ist durchaus begreiflich, daß die heidenchristliche Gemeinde von Jerusalem alles daran setzte, um sich als die legitime Inhaberin der Stellung und der Tradition der alten jerusalemischen Gemeinde zu erweisen und zu behaupten. Es fehlt auch nicht an geschichtlichen Spuren hiervon. Ich denke an die Übersetzung des Matthäus, die um diese Zeit erfolgt sein wird. Durch die Fassung, die der Taufbefehl in ihr

---

der Artikel gestanden hat, so hätte er bei *πατέρα* und *πνεῦμα* nicht fehlen dürfen. Iren. epid. 47 (*ein Gott ... sowohl Sohn als auch Vater*, vgl. Hippol. c. Noet. 14) würde in diese Richtung weisen, aber der hl. Geist fehlt.

erhielt (oben S. 19 A. 1), wurde ein triadisches Bekenntnis geradezu zur Notwendigkeit. Ebenso wird um die gleiche Zeit etwa die „Lehre der zwölf Apostel“ von Jerusalem aus in die Welt gegangen sein. Auch sie enthält den Befehl, die Taufe auf die Trias zu vollziehen (7, 1), und das wird dadurch unterstrichen, daß das 9, 5 mitgeteilte Abendmahlgebet nur von der Taufe auf Jesu Namen weiß [1]. Eine rege Propagandatätigkeit hat aber auch bald das aus Jerusalem verdrängte palästinensische Judenchristentum, vielleicht im Gegensatz zu dem heidenchristlichen Jerusalem, begonnen. Aus dieser Stimmung ist also die Reise des Hegesipp hervorgegangen, und in diesem Geist hat er die Kirchen und Bischöfe, die er kennen lernte, geprüft. Wie nach der Apostelgeschichte die Gemeinde von Jerusalem das entscheidende Urteil über die Heidenmission abgibt, so hat die Kirche von Jerusalem nach der großen Krisis sich alsbald bemüht, ihre Autorität in der Christenheit wieder geltend zu machen unter Berufung auf die Apostel. So mag es sich erklären, daß Clemens v. Alex. der Ansicht ist, der Herr habe nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus die Gnosis überliefert, die von ihnen die übrigen Apostel empfingen, die sie dann wieder den 70 Jüngern weitergaben, zu denen auch Barnabas gehört habe (bei Eus. h. e. II, 1, 4). Worauf anders kann sich diese nach der Auferstehung stattfindende Mitteilung der Gnosis beziehen als auf die Grundwahrheiten, die in dem Taufbefehl Mt. 28 zusammengefaßt sind? Dann aber versteht man auch, daß in jener abgelegenen Gemeinde Syriens, in der die syrische Didascalia entstand, es schon in den ersten Dezennien des 3. Jahrh. für eine Tatsache galt, daß die Apostel auf dem Konzil von Jerusalem das dreigliedrige Glaubensbekenntnis verfaßt hätten (Didascal. 24 init.). Kein Ort

1) Es lohnt sich vielleicht auch, daran zu erinnern, daß die älteste triadische Taufe, die wir kennen, in dem häretischen judenchristlichen Elchasaibuch überliefert ist. Hier wird angewiesen, die Wiedertaufe zu vollziehen „in dem Namen des großen und höchsten Gottes und in dem Namen seines Sohnes“. Darauf sollen zu Zeugen angerufen werden Himmel und Erde und „die heiligen Geister“ usw. (bei Hippol. refut. IX, 15, 1 f.). Mag auch bei letzteren an Engel oder Elementargeister zu denken sein, so zeigt doch diese Formel in dem uralten jüdischen Buch, daß die Trias im Zusammenhang mit der Taufe dem palästinensischen Verständnis nicht fremd war. Vgl. übrigens die triadische Formel Apok. 1, 4f.

der Welt erscheint geeigneter, ein Bekenntnis hervorgebracht zu haben, das in wenigen Dezennien in der ganzen Christenheit in Geltung stand, als Jerusalem? Wie der monarchische Episkopat schon früher von dort aus in die Welt gegangen sein wird, so auch seine wichtigste Stütze, die Autorität der apostolischen Tradition — man erwäge die Bedeutung von Mt. 16 in diesem Zusammenhang — und die Zusammenfassung dieser in dem apostolischen Taufbekenntnis, wie es auf dem griechischen Text des Evangeliums der palästinensischen Christenheit beruht.

Aus diesen Verhältnissen und dieser geschichtlichen Lage scheint U [2] hervorgegangen zu sein. In Anpassung an die neue Lage formulierte man das neue triadische Taufbekenntnis [1]. Aber man tat das im Bewußtsein, die Kontinuität mit dem apostolischen Kerygma einzuhalten. Das kann nicht den Sinn haben, als wenn man die Apostel als Verfasser dieses Bekenntnisses ausgeben wollte [2]. Kerygma ist eben nicht das Bekenntnis, sondern die Gesamtverkündigung oder -lehre. Diese Lehre schloß aber in sich den triadischen Gedanken [3].

Wenn man die Epideixis des Irenäus auf ihre Einteilung hin ansieht oder den festen Bestand alttestamentlicher Schrift-

---

1) Man könnte wider die jerusalemische Herkunft von U² die beiden johanneischen Termini σαρκωθέντα und παράκλητον einwenden. Wäre diese Schwierigkeit unüberwindlich, so könnte man die beiden Glieder streichen. Aber ich kann sie nicht für unüberwindlich halten. Hinsichtlich des ersteren muß man sich der Betonung der σάρξ bei Ignatius erinnern, vgl. Justins σαρκοποιεῖσθαι ap. I, 32. 66; dial. 45. 84. 100. Und wenn der Paraklet das Stichwort der Montanisten wird und er in dem Bekenntnis der „Gespr. Jesu" steht, ist nicht einzusehen, warum der Ausdruck nicht nach Jerusalem hätte kommen können, zumal wenn man sich hier um eine Formel bemühte, die der ganzen Kirche angemessen sein sollte. Zudem darf man nicht außer acht lassen, daß Jerusalem damals eine heidenchristliche Gemeinde war.

2) Hierdurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß das neue Bekenntnis in die Welt gezogen ist als „der Glaube der zwölf Apostel", wie ja das Parallelunternehmen der Didache die Apostel im Titel trug. Διδαχή bezeichnet hier übrigens wie διδασκαλία nach älterem Sprachgebrauch die moralische Unterweisung, vgl. Röm. 12, 7f.; 6, 17; 16, 17. 1 Kor. 14, 6. 26. 1 Tim. 4, 6; 5, 17; 1, 10. Tit. 2, 1. 2 Tim. 4, 2f. Apok. 2, 14f.; 24, s. auch διδάσκειν Mt. 5, 2; 28, 20; 7, 28; 22, 16. Mk. 12, 14. 1 Kor. 4. 17. Im übrigen s. Barnab. 16, 9.

3) Dogmengesch. I², S. 66. 110f. (I³, S. 82. 140ff.).

beweise, wie er von Justin, Irenäus, Tertullian benützt wird, erwägt, darf man wohl noch mehr sagen. Täuscht nicht alles, so ist das apostolische Kerygma, wie es Irenäus kennt und vorträgt, und wie vermutlich auch Melito und Hegesipp es weitergegeben haben, selbst triadisch gegliedert gewesen, schon bevor die triadische Taufformel eingeführt wurde. Man konnte ja, wenn einmal die Trias als Formel gegeben war, garnicht anders als von dem Mittelpunkt des Kerygmas, Christus, her zurückzublicken auf Gott als den Vater, der ihn entsandt hat, und vorwärts zu schauen auf den heil. Geist, den er entsandt hat, wenn auch der Geist dabei nur kurz erwähnt wurde (Iren. epid. 41 f., 90 ff.) oder wohl auch in den christologischen Teil gezogen war, eine Gewohnheit, die bei Tertullian nachwirkt (adv. Prax. 2. 30, de praescr. 13). Aus letzterem versteht es sich auch, daß man für den Vater in dem Bekenntnis sofort die Glieder zusammenbrachte, während sie für den Geist erst allmählich zusammengekommen sind. Die Grundlage von U² war also in dem üblich gewordenen Kerygma oder Katechumenenunterricht gegeben; es war eine durch die neuaufgekommene triadische Taufformel veranlaßte Konsequenz, die man aus dem Kerygma bildete, wenn man nun auch das Taufbekenntnis selbst triadisch gestaltete.

10.

So dürfte U² entstanden sein. Die Entstehung von O¹ und R¹ hat sich unmittelbar angeschlossen, indem man U² akzeptierte und zugleich den lokalen Überlieferungen adaptierte. Aus O¹ hat sich dann in freier theologischer Bearbeitung der Typus O² gebildet. Es bleibt nur noch die Frage nach der Entstehung von R² oder dem Typus, der geschichtlich die weitgehendsten Wirkungen ausgeübt hat. Wenn Novatian und Cyprian bereits R² anwenden, Tertullian und Hippolyt dagegen noch R¹ brauchen, so wird man zunächst urteilen müssen, daß R² um 210, und zwar in Rom, verfaßt sein wird. Das heißt, wir werden in die Zeit der Päpste Zephyrin und Kallist geführt. Unter dem ersteren Papst dürfte der sog. Muratorische Kanon entstanden sein. Die Motive für das eine wie das andere Unternehmen werden die gleichen sein. Es ist eine Revision der kirchlichen Waffenrüstung. Die heiligen Schriften werden unter dem Gesichtspunkt, daß die

Kirche sie angenommen hat (Can. Mur. l. 66. 72 f. 77. 82), zusammengestellt, die Apokalypsenliteratur reduziert, Marcion, Valentin, Basilides, Montan mit Verachtung beiseite geschoben. Dazu paßt die neue Fixierung des Taufbekenntnisses. In der römischen Kirche unter den Päpsten Zephyrin und Kallist treten uns folgende Ereignisse als charakteristisch entgegen: die definitive Ablehnung des Montanismus, die monarchianische Christologie, Kallists neue Bußlehre. Es liegt nahe, zur Erkenntnis der Motive der Neuformulierung des Bekenntnisses diese Motive heranzuziehen. Dazu kommt die allgemeine Tendenz zur hierarchischen Festigung des Kirchentums. Sehen wir nun zu, welche Neuerungen R [2] gegenüber R [1] aufweist (oben S. 9). Es sind folgende: 1. das *ἕνα* vor *θεόν* ist gestrichen, 2. der Name „Christus Jesus", 3. die Hinzufügung von *μονογενής* und *κύριος*, 4. die Anwendung derselben Präposition *ἐκ* bei dem Geist und Maria, 5. die Heraushebung der beiden Partizipien *γεννηθέντα* und *σταυρωθέντα* durch das ihnen vorgesetzte *τόν*, 6. die Fortlassung des *καί* zwischen den Gliedern des 2. Art., 7. die Stellung von Pontius Pil. und dem „dritten Tage" vor die dazugehörigen Verba, 8. die aktive Fassung *ἀναστάντα* und *ἀναβάντα*, 9. die Einfügung des *ὅθεν*, 10. die Ausstoßung des Parakleten, 11. die Hinzufügung der Vergebung der Sünden. Unter diesen Abänderungen sind einige rein formal zur Erhöhung der Wucht der Worte (7. 8. 9); eine mag aus dem lokalen Sprachgebrauch oder dem Wunsch, die Formel anderwärts üblichen anzugleichen, entstammen (2). Es bleiben nach: die Streichung des *ἕνα* und des Parakleten, die Zusätze *μονογενής*, *κύριος*, die Hinzufügung des *τόν* und der Sündenvergebung. Letzterer Zusatz sowie die Weglassung des „Parakleten" passen vorzüglich in die damalige römische Lage [1], auch mag das Interesse der Ökumenizität vielleicht mitgesprochen haben. Die Fortlassung des *ἕνα* sowie die Steigerung der göttlichen Prädikate Christi scheinen beide dem nämlichen Zweck zu dienen, nämlich die Gottheit Christi hervorzuheben. Nun war die Christologie der damaligen Machthaber in Rom von der modalistischen

---

1) Auch eine Erwähnung der Propheten nach dem hl. Geist mochte in der damaligen Lage in Rom (vgl. Can. Murat. l. 79) als inopportun erscheinen, vgl. auch Haußleiter a. a. O. S. 101; P. de Labriolle, La crise Montaniste, 1913, p. 288 f.

Trinitätslehre bestimmt. Die Formel *οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν,* die Zephyrin angewandt hatte (Hipp. refut. IX, 11, 3), war verdächtig geworden, und sein Ratgeber Kallist vermied, nachdem er selbst Papst geworden war, sabellianische Wendungen; hieß es doch bei den dynamistischen Monarchianern, daß Zephyrin die *ἀλήθεια* des apostolischen Kerygmas gefälscht habe (Euseb. h. e. V, 28, 3)[1].

Kallists eigene Lehre war: Gott ist derselbe eine Gott als Vater und Geist wie in Christus, der Vater hat aber das Fleisch Jesu angenommen und vergöttlicht und ist eins mit ihm geworden, und eben dieser vergöttlichte geisterfüllte Mensch ist der Sohn; so bleibt es bei der absoluten Einheit der Gottheit, und „der Sohn“ ist doch auch als Gott zu bekennen (Hipp. ref. IX, 12, 17f.). Lassen sich etwa von dieser Theorie aus die Änderungen am Text R¹ verstehen? Zunächst ist einleuchtend, daß *ἕνα* vor *θεόν* fallen mußte. Denn es wurde auf Gott und den Vater bezogen und somit diesem in besonderem Sinn Gottheit zugesprochen, die doch Christus als dieselbe zukommen sollte nach sabellianischer Lehre. Zudem war *ἕνα* durch Zephyrin verdächtig geworden, denn wenn dieser es auch zunächst auf Christus bezog, so sollte es doch die absolute Einheit Gottes feststellen. In bezug auf Christus mußte der verschlagene Mann erst recht sich vorsichtig ausdrücken. Die Formel „Gottessohn“ war natürlich unantastbar. Kallist deutete sie für sich als den Menschen, der aber im Hinblick auf die Vergottung und Einswerdung mit der Gottheit auch als der e i n e Gott angesehen werden muß. Wollte Kallist

1) An diese Stelle des sog. kl. Labyrinths (*παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*) hat Z a h n die oben S. 9 A. 1 besprochenen Behauptungen geknüpft. J. H a u ß l e i t e r (S. 91) meint, der Vorwurf der Monarchianer ziele darauf ab, daß Zephyrin das ursprünglich für sich bestehende Christuskerygma dem trinitarischen Schema R eingefügt habe. In Wirklichkeit wird sich der Vorwurf auf die oben erwähnte Erklärung Zephyrins beziehen. Interessant ist nun aber das Verhalten des Verfassers (Hippolyt) gegenüber diesem Vorwurf. Er nimmt nicht den Papst in Schutz, sondern erkennt ein Wahrheitsmoment an in dem Vorwurf, weist aber sofort darauf hin, daß in den göttlichen Schriften und den Büchern der Alten Christus als Gott angesehen werde (*θεολογεῖται*); um aber den Schein, als trete er für Zephyrins Formel ein, zu vermeiden, fügt er hinzu, daß diese Schriften Christus *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* verkündigen.



nun in dem spröden Material, an das er gebunden war, einigermaßen seine Christologie ausdrücken, so blieb ihm dreierlei übrig. Da der Mensch Jesus als der von dem Gottesgeist erfüllte die eine Gottheit in sich trägt und dadurch „Sohn Gottes“ ist, mußten zu diesem Begriff die beiden göttlichen Attribute *μονογενής* (vgl. das *ἕνα* Zephyrins) und *κύριος* treten. Beide Attribute sollten die Einheit der Gottheit markieren, durch die Jesus zum Gottessohn wird. War nun aber dies festgestellt, so mußte weiter zum Ausdruck kommen, daß dieser Gottessohn, d. h. der konkrete Christus, dies nicht etwa ist, indem er durch (*διά*) Geist aus (*ἐκ*) Maria hervorging, sondern daß er in der Einheit seiner Existenz sowohl aus dem einen Gott oder dem Geist wie aus Maria ist. So versteht es sich, daß R² die Geburt aus dem Geiste und aus der Jungfrau durch ein einmaliges *ἐκ* bezeichnet und die der Erzählung Luk. 1, 35 entsprechende Unterscheidung von *διὰ πνεύματος* und *ἐκ Μαρίας* bei R¹ verwirft. Er will nicht sagen, daß das aus Maria Hervorgehende durch den Geist geschaffen war, sondern daß dies aus Maria hervorgehende Wesen zugleich aus Geist hervorging; es war eben *πνεῦμα σαρκωθέν* [1]. Der Mensch Jesus ist also von Anfang an aus dem einen göttlichen Geist und dadurch eins mit dem einen Gott. Da er aus Furcht, des Sabellianismus geziehen zu werden, nicht sagen durfte: Gott geboren aus Maria, so ließ er den aus Maria Geborenen gleichzeitig aus Gott geboren sein als das *πνεῦμα σαρκωθέν*. Weiter ist es Kallist, wie Hippolyt hervorhebt (IX, 12, 18 f.), darauf angekommen, daß es das eine göttliche Wesen ist, das in Christus gelitten oder doch „mitgelitten“ hat. Dies erreichte er im Symbol dadurch, daß er die Identität des Leidenden mit dem tunlichst göttlich prädizierten und zur Offenbarung seiner Gottheit empordringenden Christus durch das *τὸν* vor Pontius Pil. hervorhob. Der 2. Art. im Sinne Kallists gedeutet, besagt also: Der Gottessohn, d. h. der Mensch Jesus, der aber mit dem e i n e n Gott substanziell eins war von seinem Anfang an, ist der Einzige und der Herr. Diese

---

1) Vgl. bei Hippolyt IX, 12, 17: *καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.* — Nach Hippolyt (Ps. Tert. adv. omn. haer. 8) hieß auch die Formel des Monarchianers Theodot: *ex spiritu sancto et virgine Maria.*

seine Art wird in zweierlei offenbar, einmal in seiner Herkunft, die sowohl aus Geist wie aus Maria ist, sodann in seinen Geschicken, die sowohl Leiden und Sterben wie auch himmlisches Sein, Wiederkunft und Gericht in sich fassen [1]. Ist Kallist der

1) K. Holl hat jüngst eine lichtvolle Auslegung des 2. Art. von R^2 geboten (Zur Auslegung des 2. Art. des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses, in: Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1919, S. 2 ff.). Nach Holl will der Verf. nach Luk. 1, 35 Christus als „Gottessohn" erweisen, sofern er von dem hl. Geist aus der Jungfrau erzeugt sei, wie er „Herr" nach Phil. 2, 6 ff. genannt werde, sofern er durch Leiden zur Herrlichkeit emporgestiegen sei. Das Bekenntnis soll nach Holl „an das Ende der nachapostolischen Zeit" fallen. Allein ist es wirklich denkbar, daß zu dieser Zeit ein gebildeter Christ — der erste beste Querkopf schreibt derartiges nicht — die Gottessohnschaft so naiv auf die physische Herkunft des Menschen Jesus von dem hl. Geist gedeutet hätte, während doch allgemein in der Kirche der Gottessohn als präexistentes Geistwesen angesehen wurde? Dazu kommt aber weiter, daß die m. E. älteren Formeln (R^1 und O^1) sehr viel deutlicher mit der Unterscheidung διά und ἐκ an die Lukaserzählung anknüpfen. Warum hat R^2 dafür das einmalige ἐκ eingesetzt oder wie ist R^2 — falls es älter sein sollte — auf die höchst sonderbare Koordinierung der Herkunft aus Geist und Maria vermöge des einen ἐκ verfallen, zumal Luk. ἐκ überhaupt nicht hat (s. aber Mt. 1, 18)? Der Ausdruck ist so auffallend, daß niemand, der die ältere Formel διά und ἐκ kannte, auf ihn verfallen konnte, wenn er nicht eine besondere Absicht mit ihm verfolgte. Wenn man nun erkannt hat, daß die Formel das Werk eines verkappten Sabellianers ist, kann man ein Stück Weges mit Holl gehen. Es ist freilich richtig, daß dieser Autor den „Gottessohn" zunächst und eigentlich auf den Menschen Jesus bezogen hat, und es ist auch richtig, daß er dies Prädikat durch die Herkunft Jesu begründet hat. Aber das bedeutet im Sinn Kallists nicht, daß der Mensch Jesus als von dem Geist physisch in der Maria erzeugt Gottessohn sei; denn hätte er das sagen wollen, so hätte er nicht zu dem einmaligen ἐκ gegriffen. Er will vielmehr sagen, daß der Mensch Jesus, indem er aus Maria geboren wurde, zugleich aus dem Geist als eine Manifestation der einen Gottheit hervorging. Der Ton liegt auf diesem Sein aus Geist; auf die Jungfräulichkeit der Maria fällt dabei kein besonderes Gewicht. — Mit vollem Recht hat Holl auf die Einschnitte verwiesen, die das doppelte τόν (τὸν γεννηθέντα, τὸν σταυρωθέντα, lat. *qui* — *qui*) herstellt. Aber ich glaube nicht, daß die beiden Abschnitte, die so entstehen, auf den „Sohn" und den „Herrn" zu verteilen sind. Faßt man den „Gottessohn" in der in dem 2. Jahrh. üblichen Sprache, so ist das selbstverständlich; denn dann unterscheidet er sich sachlich überhaupt nicht von dem „Herrn". Aber auch wenn man den Gottessohn mit Kallist (und auch Holl) zunächst auf den Menschen Jesus bezieht, liegt eine Unterscheidung dessen, was Christus durch seine Geburt wurde, von dem, was er durch sein Leiden wurde, nicht auf

Verfasser des Bekenntnisses, dann hat auch die Einführung der Sündenvergebung — sie fehlt in Hippolyts Bekenntnis — den Sinn, der mit Kallists Bußidee gegeben war: λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας, d. h. die Kirche spricht durch den rechtmäßigen Bischof von allen Sünden frei (Hippolyt IX, 12, 20).

Somit scheinen sämtliche Abweichungen, die R[2] gegenüber R[1] aufweist, sich aus den Verhältnissen der römischen Gemeinde unter Zephyrin und Kallist zu begreifen[1]. Da uns auch die kritischen Erwägungen auf die gleiche Zeit geführt haben, so werden wir jetzt sagen dürfen, das sog. altrömische Taufbekenntnis (R[2])

---

der Linie der Grundtendenz. Diese besteht in dem Festhalten an der schlechthinnigen Einheit der Gottheit. Die Einteilung durch das doppelte τόν gliedert den Stoff vielmehr so, daß zuerst gesagt ist, daß der von Maria Geborene aus Gott und Gott ist, dann aber, daß der Leidende und Sterbende zu Gott geht und Gott ist. Aber dies alles ist von Kallist nicht gemeint im Sinn eines δεύτερος θεός oder des Semiarianismus der vulgären Orthodoxie, sondern von der schlechthin einen Gottheit, wie sie in Jesus offenbar und wirksam geworden ist.

1) Peitz wie Haußleiter (oben S. 25 A. 1) treten neuerdings ebenfalls für die Abfassung von R unter Zephyrin (ca. 200) ein; ich bin auf einem andern Wege als sie und unabhängig von ihnen zu einem ähnlichen Resultat gekommen. Ich halte den von ihnen eingeschlagenen Weg für ungangbar und verhehle mir auch nicht, daß auch mein Weg vielfach mit nicht absolut sicherem Material und mit Hypothesen gebaut ist. Aber das ungesuchte Ineinandergreifen der erwogenen Tatsachen und Folgerungen scheint mir im ganzen die Sicherheit des vorgetragenen Resultates zu verbürgen. Es war der Grundfehler der bisherigen Symbolforschung, um die sich vor allem Caspari, Zahn, Harnack und Kattenbusch in seiner großartigen Zusammenfassung verdient gemacht haben, daß sie unwillkürlich mit der präzisesten der überlieferten Formeln, d. h. mit R als der Urform oder doch der dieser am nächsten stehenden Form rechneten. Seitdem aber A. Seeberg das Vorhandensein eines christologischen Taufbekenntnisses in der neutest. Zeit erwiesen hat, ergab sich die Konsequenz von selbst, daß das trinitarische Bekenntnis späteren Ursprunges ist. Die Vergleichung der mannigfachen Formen desselben in der älteren und späteren Zeit hat uns dann an der Priorität von R immer mehr irre gemacht. Diese Bahn hat dann zu dem Resultat geführt, das ich im Obigen vorgetragen habe, und zu dem, wenn auch auf anderem Wege, Haußleiter gelangt ist. Ich verdanke meinem verstorbenen Bruder A. Seeberg viele Anregungen auf diesem Gebiete und empfinde es bei Abschluß dieser Untersuchungen besonders schmerzlich, meine Resultate dem Urteil seines unbestechlichen Wahrheitssinnes nicht unterbreiten zu können.

ist von Kallist bald nach Antritt seiner Regierung (217/18) verfaßt. So hat der unheimliche, aber bedeutende Mann wie auch auf anderen Gebieten so vor allem auf diesem etwas geschaffen, was die Jahrhunderte und Jahrtausende überdauert hat. Freilich hat er seinem Bekenntnis Formen verleihen müssen, die es mancher Auslegung fähig erscheinen ließen. Speziell seine eigentümliche Christologie hat ihm niemand entnommen; es hat sich aber als fähig erwiesen, den verschiedenartigsten Christologien als Exponent zu dienen.

11.

Wir haben bei unserer Untersuchung der Entstehung und der ersten Entwicklung des triadischen Bekenntnisses mehrfach auf seinen Inhalt Bezug nehmen müssen. Das Gesagte soll nicht wiederholt werden. Die besondere Schwierigkeit der Aufgabe liegt darin, daß man das Bekenntnis natürlich nach der Theologie seiner Entstehungszeit auslegen muß — das gilt auch von den einzelnen Entwicklungsstufen —, daß es aber auch Urbestandteile in sich faßt, die an sich einen anderen Sinn hatten, als die Ausleger des 2. Jahrhunderts ihnen gaben. Das gilt vor allem von den Grundformeln des 2. Artikels. Man kann daher das Bekenntnis in weitem Umfang durchaus neutestamentlich interpretieren. Aber andrerseits ist nicht zu vergessen, daß es im 2. Jahrhundert in dem Sinn zu verstehen ist, den die Theologen und Gemeinden dieser Zeit mit den betreffenden Begriffen verbunden haben. Das wird sich uns alsbald an Beispielen bestätigen.

Die Bedeutung dieses ältesten triadischen Bekenntnisses besteht vor allem darin, daß es die christliche Gedankenwelt theozentrisch bestimmt. Darin wird zugleich die tiefste Tendenz des trinitarischen Gedankens offenbar. Daß das Weltall Gottes ist, und daß die Erlösung Gottes Werk ist, und daß die Einfügung der einzelnen Menschen in die Erlösungsordnung durch Gottes Wirken geschieht, — das sind die drei Gedankenkreise, die alle das gemeinsame Zentrum des wirksam sich offenbarenden Gottes haben. So will es ein Bekenntnis zu dem einen Gott in der Mannigfaltigkeit seines Wirkens sein. Aber zugleich wird dies dreifache Wirken zu einer Dreiheit von Personen, ohne daß hierüber noch Reflexionen angestellt würden. — Gott wird mit großem Stil bezeichnet als der Allwaltende. Dazwischen schiebt sich der Aus-

druck „Vater". Dieser steht fraglos ursprünglich und auch später in Beziehung zu dem, der „sein Sohn" genannt wird. Aber damit kreuzt sich wenigstens in den Anwendungen der Formel die von dem allgemeinen Sprachgebrauch an die Hand gegebene Deutung auf den Vater als den Urheber des Alls.

Von dem Vater geht es fort zu „seinem Sohn". Ursprünglich hat man diesen Begriff im geschichtlichen Sinn verstanden, d. h. von dem Menschen Jesus, der zum Gottessohn ward durch den Geist, mit dem er als der Gottgesandte gesalbt war (vgl. die Formel S. 2). Wie so das eine, überirdische Merkmal der Messianität, nämlich die Einwohnung des Geistes, in ihm verwirklicht war, so wurde ihm das andere, irdische, nämlich die Herkunft von David, vorangestellt. Und dazu trat als drittes die Erhöhung als „Herr". So war in den drei Merkmalen der Geistausrüstung, der davidischen Herkunft und des Herrntums das Wesen des Gottessohnes nach seiner menschlichen wie nach seiner göttlichen Art charakterisiert. Indem der Sohn damit als der von Gott gesandte und erfüllte Messias bezeichnet wurde, war aber zugleich schon das messianische Wirken zur Aussage gebracht; war er doch der „mit Geist und Kraft" Gesalbte. Es fehlte nur noch der Nachweis, daß die Geschicke des Sohnes, an denen die Christenheit besonders und dauernd der Erlösung inne wurde, und die andrerseits Gegenstand der besonderen Anfeindung der jüdischen Gegner waren, in dem gespannten Rahmen ihre feste Stellung haben. Das geschah in den Bestimmungen, die sein Leiden und Sterben und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters samt seiner Wiederkunft zum Gericht und der Unterwerfung auch der Engel unter ihn darlegen. So ist er gestorben als Mensch und ist gemäß seinem Wesen von Gott zu ewiger Herrlichkeit erhoben. Wie aber sein Wesen geflissentlich dem Messiasbild des A. T. entsprechend formuliert war, so vergaß man nicht, an den großen Wendepunkten seines Geschickes durch *κατὰ τὰς γραφάς* deren Begründung im A. T. hervorzuheben. — Das war das ursprüngliche Christusbekenntnis, von israelitischen Christen für die Bekehrten ihres Volkes entworfen. Diese großartige Formel gibt in Zügen, die wie in Erz gegossen dastehen, das wieder, was das neutestamentliche Zeitalter an Christus hatte: Jesus, der von Gott entsandte Sohn, der Davidide von Geburt war, gesalbt war

mit Geist und Kraft und von Gott zum Herrn der Christenheit gemacht worden ist. Als solcher ist er bewährt nach der Schrift sowohl in dem Leiden um unserer Sünde willen, als in der Auferweckung und Erhöhung über alle Engel und Gewalten, einst wiederkommend, das letzte Wort über die Geschicke der Menschen zu sprechen. Hier ist kein Bruch oder Riß wahrnehmbar und kein Wort zu viel oder zu wenig gesagt.

Indessen bei dieser Formulierung ist es nicht geblieben. Zwar an dem Teil, der die Geschicke Jesu zum Ausdruck brachte, hat man nicht viel geändert; er blieb im wesentlichen so stehen, wie ihn Paulus in dem Fragment 1 Kor. 15 wiedergegeben hat. Anders gestalteten sich die Geschicke des ersten Teiles, der das Wesen Christi ausdrücken sollte. Er ist von Grund auf neu konstruiert worden, wiewohl man sich auch hier mühte, Worte und Sinn des Ursprünglichen zu erhalten. Der Grund der Änderungen liegt in der neuen Deutung des „Sohnes Gottes". Aus dem geschichtlichen Begriff des von Gott gesandten und mit dem Geist ausgerüsteten Menschen ist der metaphysische Begriff des im Himmel wohnenden Gottessohnes — seit Mitte des 2. Jahrh. greift auch die Verdeutlichung dieses durch den Logos um sich — geworden. War nun aber der Sohn Gottes als präexistentes Geistwesen [1] gedacht, so hatte es keinen Sinn mehr, von der Mitteilung des göttlichen Geistes in der Taufe und von der Erhebung zum Herrn zu reden. Aber auch das dritte messianische Merkmal, die davidische Herkunft, wurde mindestens problematisch. Dies alles wurde aufgelöst in dem neuen Verständnis der Gottessohnschaft. Indessen hiermit konnte man hart an die Abgründe der Gnosis geraten. Man mußte zurückbiegen in die alte Bahn mit dem geschichtlichen Menschen Jesus und die Einheit dieses mit dem Gottessohn zum Ausdruck bringen. Das geschah aber durch drei Mittel, welche U [2] in Anwendung gebracht hat, durch die Hinzufügung der Einheit Christi (ἕνα) und der heilsnotwendigen Fleischwerdung sowie durch die Einführung der Geburt aus Maria durch Geist auf Grund von Luk. 1, 35. Formal ordnete man die Sache so,

1) An der Präexistenz des Gottessohnes in diesem Sinn ist für das gewöhnliche Verständnis (anders hat es Kallist verstanden) ebensowenig zu zweifeln wie an der Relation zwischen Sohn und Vater. Gegen **Kattenbusch** II, S. 566. 575. 564.



daß das Wesen Christi durch die Einheit wie die Gottessohnschaft bestimmt und dann den sein Geschick bezeichnenden Partizipien zwei (bzw. eines) andere noch vorangestellt wurden: *σαρκωθέντα, γεννηθέντα*. So entsteht die höchst sonderbare Anordnung, die dem Bekenntnis fortan bleibt, daß von dem Sohn berichtet wird, er sei Fleisch geworden und von derJungfrau geboren, habe gelitten, sei auferstanden usw. Das heißt, nur Geschicke des Gottessohnes und die Tat des schließlichen Richters werden erwähnt; kein Wort erinnert aber an das Wirken zu seinen Lebzeiten. Handgreiflich deutlich verrät diese wunderliche Anordnung den Ausfall eines Gliedes, in dem von der Befähigung Jesu zu Offenbarung und Wundern die Rede war (s. oben S. 3). Die veränderte Betrachtungsweise der Person Christi ist hierdurch bezeichnet. In der Sache hatte es wenig zu bedeuten, ob man das *ἕνα* fortließ und *μονογενής* und *κύριος* einschob; denn alles dies diente nur zur Ausführung der neuen Auffassung des Gottessohnes. Man kann diese Fassung gewissermaßen als Notwendigkeit bezeichnen. Stellte man sich den gegenwärtigen Christus als himmlischen Herrn zur Rechten des Vaters vor, so schien eine gleichartige, und zwar präexistente, Existenz notwendig angenommen werden zu müssen. Aber dem steht gegenüber, daß von hier aus die Einheit der Gottheit — Homousie nannte man es später —, die bei der alten Geistchristologie gewahrt war, verloren gehen mußte, oder daß neben den einen Vater der *δεύτερος θεός* trat (s. die Apologeten). Zugleich überkam man aber auch den undenkbaren Gedanken, daß dieser zweite persönliche Gott in eine sinnliche menschliche Person verwandelt wurde, wozu als Mittel die Geburt von der Jungfrau angesehen wurde. Diese erhielt dadurch eine Beziehung zu der Gottheit Christi, die ihr ursprünglich fremd war.

Hinsichtlich des heil. Geistes sahen wir, daß ursprünglich wahrscheinlich neben ihm nur *τὸν παράκλητον* stand, daß dies dann durch das Reden durch die Propheten ersetzt wurde und auch dies schließlich fiel (S. 21). Sehr bald ist dann die „heil. Kirche" neben den Geist gestellt worden (Gespr. Tert. Hipp.), dann die Sündenvergebung (Gespr.) und die Auferstehung des Fleisches (Tert. Hipp.). Erst R[2] hat alle diese Stücke zusammengefaßt: heil. Geist, Kirche, Vergebung, Auferstehung. Aber das eigentlich Neue in diesem Bekenntnis ist der Artikel von dem heil. Geist.

Wie schon die johanneischen Reden von dem Parakleten die persönliche Auffassung des Geistes in sich fassen, so ist es auch in dem Symbol zu verstehen. — Auf den „heil. Geist“ folgt die „heilige Kirche“. Diese Zusammenstellung ist natürlich beabsichtigt. Und zwar soll hierdurch die Kirche als das bezeichnet werden, wozu sie der Geist macht, und wozu sie von Anfang an bestimmt ist. Dem wirksamen übernatürlichen heil. Geist tritt das von ihm geschaffene übernatürliche Gottesvolk an die Seite, vgl. 1 Kor. 12, 13. Röm. 15, 16. Did. 10, 5. Diese Größe ist zunächst nicht als die empirische Gemeinschaft gedacht worden, sondern sie ist in dem Himmel präexistent [1] (vgl. Hebr. 11, 20; 12, 22; 13, 14. Apok. 21, 2. 9. Hermas vis. II, 4, 1. 2 Clem. 14); es ist „die Kirche, die in den Himmeln ist“ (Asc. Jes. 3, 15). Die heilige Kirche ist das ewige Urbild der irdischen Kirche, das der Glaube in der irdischen Kirche als verwirklicht empfindet (Iren. epideix. 26), ähnlich wie auch die Juden Israel, das messianische Reich und das Paradies sich als bereits im Himmel präexistierend dachten [2], oder wie Paulus den Auferstehungsleib für etwas im Himmel Präexistentes ansieht, das wir aber hienieden vermöge des Angeldes des Geistes besitzen (2 Kor. 5, 1. 5). Diese ursprüngliche Anschauung wird aber später zurückgedrängt und undeutlich gemacht durch solche Beiwörter wie „katholisch“ und „apostolisch“. R^2 hat sicher nur an die mit heiliger Vollmacht ausgerüstete Kirche im Sinn Kallists gedacht. In diesem Rahmen ist bei R^2 auch die Sündenvergebung als der von der kirchlichen Autorität allen Sündern gegenüber ausgeübte Erlaß der Sündenstrafen gemeint. Anders war wohl noch die Auffassung von R^1. $O^{1.2}$, wo man an die bei der Taufe von dem heil. Geist vollzogene Vergebung der Sünden der Vergangenheit dachte, indem die Taufe den Sünder zugleich zu einem Leben im heil. Geist befähigte und verpflichtete (vgl. Iren. epid. 42). Das Verständnis dieses Gliedes des Symbols lief naturgemäß parallel der Entwicklung der Bußidee in der Zeit. Die Deutung der Vergebung nahm daher immer mehr die Beziehung auf die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden an.

1) Vgl. Kattenbusch II, S. 694.

2) F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, S. 191. 330.

Abschließend ist dann die „Auferstehung des Fleisches" bekannt. Nachdem gesagt ist, zu was der Geist die sündige Menschheit macht, und was er dem einzelnen Sünder in diesem Leben bringt, wird hinzugefügt, daß seine belebende Kraft auch den äußeren Menschen wieder lebendig machen wird [1]. Der Zusatz „ewiges Leben" ist eine sachgemäße, aber nicht ursprüngliche Ergänzung, die aus O^2 auch in die spätere Gestaltung von R^2 übergegangen ist.

Diese kurzen Bemerkungen mögen hier genügen [2], um die vorgetragene Entstehungsgeschichte des Symbols an seinem Inhalt zu prüfen und zu bewähren. Soviel ich sehe, wird sich auch in diesem Zusammenhang der skizzierte Verlauf der ältesten Symbolgeschichte als fruchtbar erweisen.

Aus Zwinglis Bibliothek

Randglossen Zwinglis zu seinen Büchern

Von Walther Köhler

In meiner als 84. „Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich, herausgegeben von der Gelehrten Gesellschaft", erschienenen Schrift über „Huldrych Zwinglis Bibliothek" (1921) habe ich den Versuch gemacht, festzustellen, welche Bücher der Zürcherische Reformator besessen hat. Da diese nach seinem Tode testamentarisch an die Stiftsbibliothek des Großmünsters gekommen sind und deren Bestände wiederum an die ehemalige Kantonsbibliothek Zürich übergingen, die heute in die Zentralbibliothek aufgegangen ist, war mir die Entdeckung zahlreicher neuer Bände aus Zwinglis Bibliothek gelungen.

---

1) Anders, aber sicher nicht ursprünglich, hat die afrikanische Kirche den Zusammenhang gefaßt, indem sie auf *remissio, resurrectio* und *vita aet.* folgen läßt *per sanctam ecclesiam*, also letzteren Begriff das ganze Gefüge beherrschen läßt. Da der hl. Geist koordiniert ist mit Vater und Sohn und auch unmittelbar wie diese von dem *credo* abhängt, so wird sich das *per ecclesiam* nicht auch auf ihn erstrecken.

2) Eingehendste Belehrung über den Inhalt des Symbols bietet Kattenbusch, Bd. II.



Vielfach hat der Reformator, wie Luther ja auch zu tun pflegte, den Eindruck seiner Lektüre in Randglossen wiedergegeben. Einiges daraus konnte ich im genannten Neujahrsblatte mitteilen. Anderes hatte aus früher bekannt gewordenen Zwinglibänden J. M. Usteri in den „Theologischen Studien und Kritiken" 1885 und 1886 veröffentlicht. Aber Bruchstücke und Auswahl können hier nicht genügen; das ganze Material muß vorgelegt werden, wenn es in seiner Bedeutung für die Geisteswelt Zwinglis zu seinem Rechte kommen soll. Es ist ein Mangel der bisherigen Zwingliforschung gewesen, sich nahezu ausschließlich auf das gedruckte Material beschränkt zu haben; dadurch ist vor allen Dingen das Werden und Heranreifen des Reformators verhüllt geblieben oder unrichtig dargestellt worden — es sei nur daran erinnert, daß man über den „Scholastiker" Zwingli in den Darstellungen bis 1919 so gut wie nichts findet und erst das große Zwingli-Gedenkwerk von jenem Jahre energisch auf diese Stufe seiner Geistesentwicklung hinwies [1]. Auf Grund unserer neuen Funde wird „der junge Zwingli", d. h. Zwingli bis 1519, dem Beginn der Zürcherischen Wirksamkeit, neu dargestellt werden können und müssen. Darum legen wir das ganze Material der Randglossen vor. Selbstverständlich ist viel Spreu unter dem Weizen; aber die Scheidung beider von einander ist nicht zu vollziehen, da es jeweilig auf die Fragestellung ankommt, von der aus an das Material herangetreten wird, und dem einen Unwichtiges dem andern wichtig werden kann. In kurzen Hinweisen, die in keiner Weise erschöpfend sein wollen, habe ich hier und da auf den Wert des Materials hingedeutet. Die Reihenfolge der Werke ist die alphabetische, entsprechend der Aufzählung in dem meiner Schrift beigegebenen Bibliothekskatalog. Da die Bände vielfach auch von anderer Hand als der Zwinglis glossiert wurden, Zwinglis Handschrift in der ältesten Zeit aber die spätere ruhige Sicherheit vermissen läßt, bleiben Irrtümer vorbehalten, daß etwa nicht von ihm stammende Glossen ihm zugeschrieben oder von ihm stammende ihm vorenthalten sind; absolute Sicherheit ist in solchen Fällen nicht zu erzielen.

---

1) Vgl. meinen Aufsatz: „Zwingli als Theologe" dortselbst. Über das Jubiläumswerk vgl. die Anzeige von Ernst Stähelin in ZKG NF 2, 1920, S. 168 ff.



Wir beginnen mit den Randglossen zu Aristoteles in der Aldinischen Ausgabe von 1495 (= Hain Nr. 1657). Sie setzen ein mit Bd. 2, und zwar bei der hier abgedruckten Schrift des Galenus *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*. Die Randglossen sind spärlich; häufiger ist die Unterstreichung einzelner Stellen[1]; zweimal hat Zwingli den Text verbessert. Da die Aldina für diese Schrift keine Paginierung trägt, auch schwer zugänglich ist, habe ich zwecks leichterer Auffindung der betr. Stelle die Seitenzahl der Galen-Ausgabe von C. G. Kühn beigefügt; entsprechend bei Aristoteles Meteorologica und De mundo die der Ausgabe von Bekker. Auch hier sind die Glossen spärlich, und zu der Schrift incerti autoris „De signis aquarum et ventorum“ findet sich nur eine Textkorrektur.

Sehr hübsch jedoch tritt Zwinglis Arbeitsweise in den überaus reichen Glossen zu Aristotelis *Περὶ ζώων ἱστορίας* in Bd. 3 heraus (zum Vergleich ist wieder die Seitenzahl nach der Ausgabe von Bekker in der Gesamtausgabe der preuß. Akademie beigesetzt). Zwingli hat das ganze Werk von Anfang bis zu Ende sehr genau gelesen. Die Randglossen betreffen zumeist Übersetzung der griechischen Ausdrücke ins Lateinische, und zwar nahezu durchweg unselbständig, in Herübernahme der Latinisierung des Theodor v. Gaza, dessen Übertragung ebenfalls bei Aldus, 1504, erschienen war. Ein Exemplar dieser Ausgabe, aus der Stiftsbibliothek stammend, ist erhalten (Zentralbibliothek Zürich, Signatur VF 21); auffallenderweise ist von den zahlreichen hier abgedruckten Schriften nur jene Übersetzung von De natura animalium des Aristoteles glossiert, und die damit auftauchende Vermutung bestätigt der handschriftliche Befund: aus diesem Exemplar hat Zwingli die Übersetzung abgeschrieben. Er hat den griechischen und lateinischen Text nebeneinander vor sich liegen gehabt, wiederholt gleichzeitig in beide Bände Einträge machend. Dieser Theodor-Band war mir bisher unbekannt, kommt also jetzt zur Bibliothek Zwinglis hinzu. Da diese Theodor-Ausgabe also engstens mit Aristoteles zusammengehört, habe ich die Randglossen zu ihr, die alphabetische Reihenfolge unterbrechend, anschließen zu müssen geglaubt.

1) Das Unterstrichene ist unten beim Abdruck durch Fettdruck kenntlich gemacht.

Nur in ganz seltenen Fällen bietet Zwingli einen selbständigen Übersetzungsversuch. Aber er hat Theodors Übersetzung mit Überlegung gelesen, hat sich gefragt, ob er wohl den gleichen Aristotelestext wie die Aldina vor sich gehabt habe, und hat diese Frage an nicht wenigen Stellen verneint. Las z. B. die Aldina *ἅμα,* übersetzt aber Theodor sanguis, so glossiert Zwingli: *αἷμα* legit Theodorus. Wenn der Lateiner ein griechisches *καὶ* mit atque wiedergab, so bemerkt Zwingli dazu, daß es „adversative" zu verstehen sei, u. dgl. Wie gesagt, sind Randglossen, die nicht die Übersetzung betreffen, selten, wie etwa das Urteil: miracula naturae. Einmal bricht der Schweizer durch, wenn zur Verdeutlichung die „metzischüssel" an den Rand gesetzt wird.

Wann hat Zwingli den Aristoteles gelesen? Darauf kann allgemein geantwortet werden: zu verschiedenen Zeiten; Handschrift und Tinte sind nicht einheitlich. Die Randglossen zu Bd. 2 möchte ich in die vorzürcherische Zeit setzen, die zu Bd. 3 und entsprechend zu Theodor in den Anfang der Zürcher Wirksamkeit. Dafür spricht der Duktus der Handschrift, die den herabgezogenen d-Balken, der in der vorreformatorischen Zeit stehend ist, teils noch, teils nicht mehr aufweist. Möglicherweise hat Zwingli den Aristoteles in seinem griechischen Kränzchen gelesen, von dem Albert Burer ein anschauliches Bild entworfen hat [1].

Die Randglossen zum vierten Bande habe ich fortgelassen, da sie nur Unterstreichungen und wie bei Band 3 einzelne übergeschriebene Worte betreffen.

1. Aristoteles: Opera.

Venedig, Aldus, 1495.

Bd. 2: Galenus: *Περὶ Φιλοσόφου Ἱστορίας* [opp. Galeni, ed. C. G. Kühn Bd. 19. 1830 = K.]

K 226: *ἀκουστὴς ἦν* **ἀρκεσίλαος καὶ τὴν μέσην ἀκαδημίαν ἐπινενόηκεν — Τῆς νέας ἀκαδημίας τὰς ἀρχὰς συνεώρακε.** — K 227: **δύο νεώτατα** — K 232: **τό τε λογικόν — τὸ φυσικόν — καὶ τρίτον τὸ** *πάντων* — K 233: **τὴν δογματικὴν — τὴν σκεπτικὴν τὴν περὶ πάντων ζητητικὴν — τὴν ἐριστικὴν — μικτὴν δὲ αἵρεσιν** — K 234: *δογματίσαντα* **δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπειρασμένον λογικὸν**

1) Briefwechsel des B. Rhenanus, ed. Hartfelder u. Horawitz, S. 240.

ἀμετάβλητον — **αἰτιώδης** — K 235: **ὑπομνηστικὸν** — **ἐνδεικτικὸν** — K 247: *τὴν διαφορὰν*] *διαφθορὰν* — K 254: *παρὰ τοῖς προτέροις ἀντίρησιν*] *ἀντήρησιν* — K 254: *ἀλλ' ὅμως εἶναι*] *αλλ' ὅμως ἵνα* — K 318: **ταῦτα δὲ ταῖς ἀπεικάζει** dazu a. R.: apud Plutarchum sic de placitis philosophorum *ταῦτα δὲ ταῖς σικύαις ἀπεικάζει* — K 320: *Πυθαγόρας μόνον τὸ πυθικὸν* dazu a. R. apud Plutarchum **θυτικὸν** hoc est immolatricem.

Aristoteles: Meteorologica. [recens. Imm. Bekker. 1829 = B.]

I, S. 169ᵇ. B 17_{13}: **ἡμεῖς** *δὲ λέγομεν* dazu a. R.: sua sentencia (Zwingli?) — 17_{18}: *ἐπ' ἐκείνων,* darüber: cometon (Z.?) — S. 179 zu B 17_{24} *ὃ δὲ καθ' ἕνα συμβαίνει τῶν ἀστέρων* a. R.: differunt (Z.?) — B 18_{8}: *συνεχῶς,* darüber: continuę (Z.?) — S. 171. B 19_{6} *Περὶ δὲ* dazu a. R.: 9 (Z.?) — S. 171ᵇ B 21_{11}: *καθάπερ* dazu a. R.: 11 (Z.?) — S. 172 B 22_{1}: *δεῖ δὲ λαβεῖν* dazu a. R.: 12 (Z.?) — S. 174 B 26_{10}: *ἔτι δὲ τοῦ μὴ γιγνομένου,* über *τοῦ*: *ἀπό* (Z.?) — S. 175ᵇ B 29_{13} *Οὐκ ἀεὶ* dazu a. R.: 14 (Z.?) — B 30_{1}: *ἔνθεν μὲν ἀφανιζομένων,* darüber: prorunpunt (? Z.?) — S. 176 B 30_{5}: *ὅπου δὲ τοῖς ῥεύμασι πληθύνουσα,* darüber: ubi abundat agictum (? Z.?)

Aristoteles: De mundo [recens. Imm. Bekker. 1831 = B.]

S. 218 B 394_{9}: **δύο γὰρ δή τινες** dazu a. R.: De Meteoris et de exhalacionibus — B 394_{19} **ἔστι δὲ ὁμίχλη** dazu a. R.: Diffiniciones Meteorum. — S. 218ᵇ B 394_{4} *θραυσμάτων,* darüber: ramentorum — B 394_{5} *Ταῦτα μὲν* dazu a. R.: De siccę exhalationis effectibus et primum De ventis — B 394_{18} *ἐκνεφίαν,* darüber: nubiginis (Z.?) — S. 219 B 394_{35} *τῶν δὲ ἀνέμων* **οἱ μέν εἰσιν εὐθύ**-*πνοοι* dazu a. R.: Alia divisio ventorum — B 395_{5} **τῶν γε μὴν βιαίων** dazu a. R.: De flatibus violentis — S. 219ᵇ B 395_{26} **τῶν δὲ κεραυνῶν** dazu a. R.: Vide Plinium Lb 2 cap. 51 De multis generibus fulminum — B 395_{24} **συλλήβδην δὲ τῶν ἐν** *ἀέρι* dazu a. R.: Aparitiones describuntur. cum quo specie tenus videntur tum quo re ipsa subsistunt quo in genere *σέλα* dicuntur id est fulgores

De signis aquarum et ventorum, incerti autoris

S. 267ᵇ *κατα δεοραλεον* dazu a. R.: forsan *δορύλαιον*

Bd. 3: Aristoteles: *Περὶ Ζώων Ἱστορίας*. [recens. Imm. Bekker. 1831 = B.]

S. 2ᵇ B 486_{18} *λόφον* dazu a. R. apicem — B 486_{20} *χεὶρ πρὸς χηλὴν* dazu a. R. forcipatum pedis — B 487_{5} **περιττώματα** dazu a. R. excrementa — B 487_{13} *ἐπιστήσαντες* dazu a. R. *ἐπιστήσας* — S. 3 B 487_{23} **κολυμβίς** dazu a. R. Urinatrix — B 487_{37} *λημναῖα* dazu a. R. Lacustria — B 487_{32} *ἔντομα* dazu a. R. *ἔντομα* — B 487_{6} οἶστρος dazu a. R. Asilus — S. 3ᵇ B 487_{15} *νευστικά* dazu a. R. Ver-

tibula — B 487 27 *δρεπανὶς* dazu a. R. *δρεπανὶς* — B 488 2 **καὶ τῶν** *ἀγελαίων* etc. dazu a. R. vitam ancipitem degunt — B 488 3 **σπορα-δικά** dazu a. R. *σποράδικα* — S. 4 B 488 27 *ὀρεὺς* dazu a. R *ὀρεύς* — B 488 13 *δύσθυμα* dazu a. R. remissę — B 488 14 *οἷον* **ὄνος ἄγριος** dazu a. R. Theo[dorus] legit *ὗς ἄγριος* — S. 4[b] B 488 18 ff. *εὐγενὲς* etc, dazu a. R. *εὐγενὲς καὶ γενναῖον* — B 488 19 *Πάντων δ' ἐστὶ* dazu a. R. Caput 2 — B 488 8 **τῶν δὲ λοιπῶν** dazu a. R. *κεφάλαιον γ* III — S. 5 B 489 17 **πᾶσι δὲ τοῖς** dazu a. R. IIII *δ* — B 489 27 *ἐργασία* dazu a. R. confectio — B 489 33 *κάραβος* dazu a. R. Locusta — B 489 34 **καὶ** *τὰ μὲν* dazu a. R. V *ε* — B 489 2 *σελάχη* dazu a. R. *σελάχη* — B 489 6 *βάτοι* dazu a. R. *βάτοι* — B 489 9 *ἐξ οὗ ὅλον* etc. dazu a. R. ex quo toto animal totum etc. — S. 5[b] B 489 26 *λάβραξ* dazu a. R. Lupus — B 489 32 *τρυγών* dazu a. R. pastinaca — *βάτραχος* dazu a. R. *Βάτ* legit Theodorus Raia — B 490 4 *οὐραίῳ* dazu a. R. siluro — B 490 6 *πτυλωτά* dazu a. R. *πτυλωτὰ* — B 490 7 *μηλολόνθη* dazu a. R. *μηλολόνθη* — S. 6 B 490 14 *ἐν ἐλύτρᾳ* dazu a. R. *λύτρον* — B 490 20 *οἷον μυῖα καὶ μύωψ καὶ οἶστρος καὶ ἐμπίς* dazu a. R. tabanus, Asilus, Culex — B 490 24 *ἐν τοῖς* **ἀλεει-νοτέροις** dazu a. R. tepidis locis — B 490 29 **τὰ δὲ τετράποδα καὶ ἰχθύες τὰ μὲν τέτταρσι ποσί** dazu a. R. hic detur aliquid nam Theodorus sic legit: Quadrupedes pedibus quaternis pisces pinnis quaternis — B 490 34 *ἐφήμερον* dazu a. R. *ἐφήμερον* — S. 6[b] B 490 7 **γένη δ' ἔστι** dazu a. R. *ς* VI — B 490 12 *καρκίνων* dazu a. R. Gammarorum — B 491 1 *λοφύροις* dazu a. R. *λοφούροι*, darunter *οὖρα* — S. 7 B 491 2 *ἡμιόνοις* dazu a. R. *Ἡμίονοι* — B 491 11 *πειρατέον* darüber enitendum — B 491 11 *οὕτω γὰρ* etc. dazu a. R. cum commentatio praecędàt — B 491 14 **ληπτέον** dazu a. R. enumerasse par est — B 491 26 **τὰ ὀργανικά** dazu a. R. officiales sive instrumentales — B 491 27 **Μέγιστα μὲν οὖν ἐστι** dazu a. R. VII — B 491 31 *κρανίον* darüber calvum — B 491 32 **πήγνυται** dazu a. R. occiput concrescit et induratur — B 491 34 *κορυφή* darüber vertex — B 491 1 *στρογγύλον* darüber rotun. — B 491 6 **λύσωμα** dazu a. R. ęquamentum — B 491 9 **Τὸ δ' ὑπὸ τὸ κρανίον** dazu a. R. bivertices VIII — B 491 12 *μέτωπον* dazu a. R. *μέτωπον* — B 491 14 *περιφερὲς* darüber rotund. — **ὑπὸ δὲ τῷ μετώπῳ** dazu a. R. IX bipertito distincta — B 491 17 *εἴρωνος* dazu a. R. dissimulatoris — *κατεσπασ-μέναι* dazu a. R. in totum demissa — B 491 20 *βλεφαρίδες* dazu a. R. cilia — B 491 25 *κτένες* dazu a. R. pectunculi — B 491 34 f. **ὀφ-θαλμοῦ δὲ τὸ μὲν** dazu a. R. X — S. 8 [der Druck hat 10, aber die Zahl ist von Zwingli durchgestrichen und 8 daneben gesetzt] B 492 3 *γλαυκόν* darüber cęsium — *χαροπόν* darüber fulvum — B 492 4 *ση-μεῖον* dazu a. R. *ὀφθαλμῶν σημεῖα* — B 492 9 *ἢ μέσως τούτων. οἱ δὲ* [so interpungiert!] dazu a. R. Theo[dorus] modice siti — B 492 10 *βελτίστονσημεῖον* im Druck fehlt Spatium zwischen beiden Worten, daher von Zwingli ein senkrechter Trennungsstrich zwischen sie ge-

zogen — B 492 13 **ἐστι δὴ** dazu a. R. XI. ια — B 492 25 πτερωτὰ ἢ φολιδωτά dazu a. R. quę cortice aut squamma integuntur — B 492 30 κινεῖται δὲ τὰ ὦτα dazu a. R. Theo[dorus] situm aures hominis eundem in orbe quo oculi obtinent non ut quadrupedum; unde aliter apparet legisse Theo[dorum] κεῖται scilicet — S. 8ᵇ B 492 5 ῥίς dazu a. R. ρίσ — B 492 13 ὄσφρησις dazu a. R. ὄσφρησισ — B 492 15 **κατ' ἰδίαν** dazu a. R. sua compage — B 492 22 ἐτί [so] σιαγόνες senkrechter Trennungsstrich zwischen den beiden Worten — B 942 23 γένος Korr. in γένυς dazu a. R. mentum mandibula — B 492 30 **καθ' ὁτιοῦν** μέρος dazu a. R. **sua quavis parte** — B 492 31 **σαφεστάτη** dazu a. R. explanatissima — B 492 32 ψελλοῖς dazu a. R. ψελλοί — B 492 34 **διφυὲς** τοῦ στόματος dazu a. R. bifida oris compago — B 493 3 κίων **ἐπίφλεβος** dazu a. R. venę applicata — B 493 5 **αὐχὴν δὲ τὸ μεταξὺ** dazu a. R. XII ιβ — S. 9 B 493 17 **μετὰ δὲ** dazu a. R. XIII ιγ — B 493 19 ἦτρον dazu a. R. sumen sive abdomen — B 493 30 εὐαυξές dazu a. R. augeri ampliter potest — B 493 2 **τὸ δὲ τῆς** dazu a. R. XIIII ιδ — B 493 4 ἐξεστηκὸς dazu a. R. prominens — οὐρήθρα dazu a. R. οὐρήθρα — B 493 9 περίνεος dazu a. R. περίνεος — B 493 12 **νώτον** dazu a. R. XV ιε — S. 9ᵇ B 493 15 λυγνίων dazu a. R. λιγνΐοι — 493 27 ὠλέκρανον dazu a. R. ὠλέκρανον—θέναρ darüber sobba (?) — B 493 27 **φάλαγξ** dazu a. R. internodium — B 494 5 μηρός] μικρὸν darüber femur — πλανησίεδρον dazu a. R. πλανησῖεδρον quod biceps — B 494 6 κνήμη dazu a. R. crea [!] — B 494 11 πτέρνα dazu a. R. calx — S. 10 [die Zahl fehlt, von Zwingli darüber gesetzt] B 494 17 πανοῦργοι darüber vers [uti] frau [dulenti] — B 494 10 κυρτὰ dazu a. R. devexa — πρὸς ἄλληλα εἶναι dazu a. R. adversa inter se sint — B 494 21 **τὰ δ' ἐντὸς τοὐναντίον** dazu a. R. XVI ις — S. 10ᵇ B 494 32 παρεγκεφαλὴς dazu a. R. cerebellum — B 495 7 μῆνιγξ dazu a. R. μῆνιγξ — B 495 14 B **παράλληλοι εἰσί** dazu a. R. ęque distant — B 495 17 πλεῖστόν τε ἀπήρτηνται dazu a. R. laxo intervallo distant — S. 11 B 495 12 f. **πιμελώδεσι καὶ χονδρώδεσι δεσμοῖς** [καὶ ἰνώδεσι fehlt] dazu a. R. obesis et fibrosis vinculis — B 495 16 **αὐτήν** dazu a. R. καρδίαν scilicet — B 495 22 διὰ τοῦ διαζώματος dazu a. R. per septum transversum — S. 11ᵇ B 495 29 ἐπίπλοον dazu a. R. omentum — B 495 31 f. ὑπὲρ δὲ etc. dazu a. R. utraque parte oris dentata sunt — B 495 33 φλεμὸς Korr. in φλεβὸς — B 496 4 **Ἡ δὲ καρδία** dazu a. R. XVII — B 496 6 φλεμὶ Korr. in φλεβὶ — B 496 19 συνῆκται darüber exit — B 496 22 τετρημέναι darüber pervii — S. 12 B 496 34 ff. περὶ δὲ τῆς φλεβὸς etc. dazu a. R. separatim ratione communi — B 496 35 **ἅμα** dazu a. R. **αἷμα** legit Theo[dorus] — B 496 11 τὸ διάζωμα dazu a. R. septum transversum — **αἱ καλουμέναι φλέβες** dazu a. R. quę praecordia et cinctum app[ellant durch Beschneiden der Seite ist der Schluß des Wortes vernichtet] — B 496 14 τεταμένας darüber porrectas — B 496 15 **ὑπὲρ δὲ τὸ διά-**

ζωμα dazu a. R. XVIII — S. 12ᵇ B 496 30 **τῇ δ' ἀρτηρίᾳ** dazu a. R. Theo[dorus] legit ἀορτῇ — B 497 8 στερεώτατοι darüber solidiss[imi] — B 497 13 συνεχεῖς dazu a. R. frequentes — B 497 16 **ἀφανίζονται** dazu a. R. abolentur — S. 13 B 497 23 f. **ἐπιεικῶς ἔχουσα μέγεθος** dazu a. R. proportione quam cęterorum amplior — B 497 24 **πρὸς** δὲ dazu a. R. XIX. — B 497 29 **κοινῇ** dazu a. R. communi examine — B 497 35 οὐθ' ὁμοίως ἔχουσιν dazu a. R. nec forma simili constituti —

Kp. II S. 13ᵇ B 497 20 πολυσχιδῇ dazu a. R. multifida — S. 14 B 497 29 ἀνασπᾷ dazu a. R. prosternit — B 498 1 **ἀλλὰ πρὸς τῷ στήθει** dazu a. R. sed paulo citra — B 498 15 **πρόσθεν** dazu a. R. Aliter legit Theo[dorus] ὄπισθεν — B 498 22 ἐντός dazu a. R. Theo[dorus] legit ἐκτὸς hic legit πρόσθεν — S. 14ᵇ B 498 7 κατὰ σκέλος dazu a. R. pedatim — S. 15 B 498 24 φλεφάρου Korr. in βλεφάρου — B 498 33 πάρδιον dazu a. R. Theo[dorus] legit ἱππάρδιον — B 498 34 πώγωνα dazu a. R. Capronas — B 499 6 f. τῷ εἴδει καὶ ἐπίγρυπτοι dazu a. R. ritu leviter adunco — B 499 10 f. αἱ κέρκοι δασύτητι senkrechter Trennungsstrich nach κέρκοι; zum Ganzen a. R. dummodo cauda nota aliqua auctiore dependeat — B 499 14 ὕμον Korr. in ὕβον, dazu a. R. ὕκος, gestrichen, dann ὕβος — B 499 15 ἀραμίων Korr. in ἀραβίων — S. 15ᵇ B 499 27 **τετταρα** dazu a. R. quadripartito — B 499 30 καρβατίναις dazu a. R. καρβατῖναι — B 499 7 χῖρες dazu a. R. χεῖρες — B 499 8 πάρδαλις dazu a. R. Theo[dorus] legit Panthera — B 499 14 ὄπισθεν dazu a. R. Theo[dorus] legit καὶ ἔμπροσθεν — S. 16 B 499 20 ὀνύχων darüber Theo[dorus] legit μωνυχῶν — B 499 23 **ὦτα** dazu a. R. τάχα **ὦπται** sic enim legit Theodo[rus] — B 499 25 **λαβυρινθῶδες** dazu a. R. inaufractum — B 500 8 **τὰ** μὲν οὖν dazu a. R. Theo[dorus] legit **τὸ** — B 500 11 προμάτων Korr. in προβάτων — S. 17 B 500 24 ἰκτίδος dazu a. R. ἴκτις — B 500 26 **τελεωθεὶς** dazu a. R. cum ad incrementa pervenit — B 501 7 **ὁπλῆς** dazu a. R. ungula — S. 17ᵇ B 501 15 χαυλιόδοντας dazu a. R. χαυλιόδοντα — B 501 28 **δασὺ** dazu a. R. hirtitudo — B 501 5 **περὶ δὲ τῶν κυνῶν** dazu a. R. nach gestrichenem B κεφάλαιον **II** — B 501 11 **τοὺς δὲ κύνας** dazu a. R. III — S. 18 B 501 14 **καὶ** dazu a. R. **atque** adversative Γ — B 501 18 f. liest Zw.'s Text: ἄνωθεν μὲν γὰρ . . . κάτωθεν δὲ die Worte ἄνωθεν und κάτωθεν sind unterstrichen — B 501 24 **φύονται δ' οἱ** dazu a. R. IIII δ — B 501 30 **ὁ δ' ἐλέφας ὀδόντας** dazu a. R. V ε — B 502 3 ἀδήλους τὸ πρῶτον dazu a. R. non illico perspicuos — **γλῶτταν δὲ** ἔχει dazu a. R. VI — B 502 6 **τῶν μὲν γάρ ἐστι** dazu a. R. VII — ἀνερρωγότα dazu a. R. rescissa — S. 18ᵇ B 502 16 **ἔνια** δὲ dazu a. R. VIII — B 502 33 **μικρὰς** dazu a. R. Theo[dorus] legit **μακρὰς** — S. 19 B 502 9 κακῶς καὶ ἀμυδρῶς dazu a. R. exiliter — B 502 11 **συγκάπτει** dazu a. R. **συγκάμπτει** — B 502 24 **οἱ δὲ κῆβοι** dazu a. R. IX Θ — B 502 28

τα δὲ τετράποδα μὲν dazu a. R. X *I* — *ζωοτόκα* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ὠοτόκάτε* — S. 19^b B 503$_{15}$ **χαμαιλέων** dazu a. R. XI — B 503$_{25}$ **ἐπὶ βραχὺ** dazu a. R. paulo tenus — S. 20 B 503$_{17}$ **βραχὺ** dazu a. R. pauxillum — B 503$_{21}$ *τῶ* (!) *σῶμα* dazu a. R. *τάχα* **τὸ** — B 503$_{29}$ **ὁμοίως δ' ἔνια** dazu a. R. XII I B *περὶ ὀρνίθων* — B 503$_{33}$ **τοὔμπροσθεν** dazu a. R. *τούπισθεν* — S. 20^b B 504$_{7}$ *στεγανόποδα* dazu a. R. planipedes — B 504$_{12}$ *ἴυγξ* dazu a. R. *ἴυγξ* fringilla, motasilla — B 504$_{25}$ **σκαρδαμύττουσι** dazu a. R. metantur ab angulo — S. 21 B 504$_{32}$ *ὀρροπύγιον* dazu a. R. *ὀρροπύγιον* — B 504$_{13}$ **τῶν δ' ἐνύδρων ζώων** dazu a. R. *περὶ τῶν ἐνύδρων* XIII *γ* — B 504$_{18}$ *κῶλον* dazu a. R. manus aut pedes — B 504$_{28}$ *ἐκτὸς* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ἐντὸσ* — S. 21^b B 504$_{32}$ **κεστρεῖς** dazu a. R. Mugiles — B 504$_{33}$ *ταινία* dazu a. R. vitta — B 505$_{3}$ *μραγχία* Korr. in *βραγχία* — B 505$_{4}$ **νάρκη** dazu a. R. Torpedo — B 505$_{5}$ **γαλεώδη** dazu a. R. mustelino genere — B 505$_{15}$ *ἔλλοψ* dazu a. R, accipenser — *συναγρίς* dazu a. R. Dentix — B 505$_{17}$ *κίχλη* etc. dazu a. R. Turdus perca sylurus Cyprinus — B 505$_{21}$ *μραγχία* Korr. in *βραγχία* — S. 22 B 505$_{5}$ **λοιπὸν δὲ τῶν ἐναίμων** dazu a. R. XIIII *ιδ* — B 505$_{19}$ *ἐχενηΐδα* dazu a. R. Remora — S. 22^b B 505$_{25}$ **τὰ δ' ἐντὸς πῶς** dazu a. R. XV *ιε* — B 506$_{6}$ *τὸ διάζωμα* dazu a. R. septum transversum — S. 23 in der Überschrift der Seite die falsche Kp.zahl *γ* in *β* Korr. — B 506$_{22}$ *πρόξ* dazu a. R. Dama — B 506$_{30}$ *εὐλῶν* dazu a. R. vermibus quos carnes putres creant — B 506$_{10}$ **ζύγαινα** darüber libella — *καλλιώνυμος* dazu a. R. pulcher — B 506$_{11}$ *ὥσπερ* dazu a. R. *ὅσπερ* legit Theo[dorus] — B 506$_{14}$ *ἐπαναδίπλωμα* dazu a. R. replicatum et redux — S. 23^b B 506$_{21}$ **νεφροὺς** dazu a. R. XVI *ις* — B 506$_{29}$ *μοὸς* Korr. in *βοὸς* — B 506$_{33}$ **τήν τε καρδίαν** dazu a. R. XVII *ιζ* — S. 24 B 507$_{32}$ **ἐχόμενον** dazu a. R. porrectum — B 507$_{33}$ *ἀρχόν* dazu a. R. *ἀρχόσ* — B 507$_{36}$ **πόρους** dazu a. R. sinus — B 507$_{2}$ **διειλημμένη** dazu a. R. **intercepta** — B 507$_{7}$ *ἔχεται* darüber excipit — **ἐχῖνος** dazu a. R. omasum — B 507$_{8}$ **πλακώδης** dazu a. R. cancellatum — B 507$_{9}$ *ἤνυστρον* dazu a. R. abomasum — S. 24^b B 507$_{17}$ *λύκος* etc. dazu a. R. lupus cervarius — B 507$_{20}$ **πλάκας** dazu a. R. crustas — B 507$_{21}$ **ἑτέρου** dazu a. R. Theo[dorus] *ἐντέρου* — B 507$_{33}$ **ἀποφυάδας** dazu a. R. appendices — B 507$_{35}$ *συμφύσεις* darüber sinus — S. 15 B 508$_{14}$ **δικρόαν** dazu a. R. bifidam — B 508$_{20}$ *προέχειν* dazu a. R. prominere — B 508$_{30}$ *φάρυγγος* dazu a. R. arteriam — S. 25^b B 508$_{11}$ *ὥς* dazu a. R. *ὅσ* — B 508$_{32}$ *τὴν* **δέ κοιλίαν** etc. dazu a. R. ventriculus parti plurimę carnosus callosusque est — B 509$_{3}$ **λάρος** dazu a. R. **Gavia** — S. 26 B 509$_{6}$ *κεγχρηίς* darüber tinunculus — B 509$_{16}$ **συχνὸν** dazu a. R. multum — B 509$_{21}$ **λόκαλος** dazu a. R. Ciconia.

Kp. III S. 27 B 509$_{21}$ *θλιμομένων* Korr. in *θλιβομένων,* a. R. attritu — B 509$_{27}$ *φλεμίοις* Korr. in *φλεβίοις* — B 510$_{1}$ *θορός*

dazu a. R. lentor prolificus — S. 27^b B 510 12 *ὀσχέα* dazu a. R. *ὀσχέα* — B 510 25 **ἧττον μέντοι τῶν ἄνω τῶν ἐκ τῆς ἀορτῆς** dazu a. R. Theo[dorus]: sed minus quam illi superiores — B 510 3 **ἀρτηρίας** dazu a. R. Theo[dorus] legit *ἀορτῆς* — S. 28 in der Titelüberschrift *β'* in *γ* Korr. — B 510 9 **πρὸς τοῖς ἄρθροις** dazu a. R. iuxta genitale — B 510 14 *ἀδελφοὺς* dazu a. R. *ἀδελφοί* — **μήτρα** dazu a. R. *μήτρα* — B 510 20 *τοὔμφανὲς* dazu a. R. **situs legit** Theo[dorus] S. 28^b B 511 29 **κοτυληδόνας** dazu a. R. acceptabula — S. 29 in der Titelüberschrift *β'* in *γ* Korr. — B 511 33 **ἐμβρύων dazu** a. R. partuum — B 511 35 **τὰ μὲν οὖν** dazu a. R. *Π β* — B 511 1 **ἰχὼρ καὶ ἶνες** dazu a. R. sanies et fibra — B 511 7 *νεῦρα* **dazu** a. R. membrana — B 511 9 *πιμελή* übergeschrieben adeps — B 511 10 *φλέγμα* darüber pituita — B 511 12 *ἄλλως* d..rübei presertim — B 511 15 *κυριωτάτων* darüber principaliorum — B 511 25 **παρὰ dazu** a. R. propter — S. 29^b B 511 30 *Διογένης* a. R. *διογένης* — B 511 32 **διὰ** dazu a. R. propter — B 512 19 *φλέμες* Korr. *φλέβες* — S. 30 B 512 12 *Πόλυβος* dazu a. R. III *γ* — B 512 17 *περὶ* **τῶν** dazu a. R. **τὸν** — S. 30^b B 513 16 **βλεφῶν** dazu a. R. *φλεβῶν* — B 513 27 **κοιλίαν** dazu a. R. Theo[dorus]: **sinum triplicem** — S. 31 B 513 12 *φλεμὸς* Korr. *φλεβὸς* — B 513 20 *λαμεῖν* Korr. *λαβεῖν* — B 513 21 *φλέμιον* Korr. *φλέβιον* — S. 31^b B 513 30 *κατὰ δὲ* **τῶν** dazu a. R. **τὸν** — B 514 8 *συμμεβληκότες* Korr. *συμβεβληκότες* — *λαμμάνουσαι* Korr. *λαμβάνουσαι* — B 514 23 **τὸν δ' αὐτὸν** dazu a. R. IIII *δ* — S. 32 B 514 30 **Τείνει μετέωρον** dazu a. R. fertur elatior — B 514 35 **ὕπατος** dazu a. R. *ἥπατος* — B 514 36 *φρένας* dazu a. R. prȩcordia B 514 8 *ἤ* dazu a. R. **ἢ** legit Theo[dorus] — B 514 10 **ἐπίπλοον** dazu a. R. omentum — B 514 12 **μεσεντερίου** dazu a. R. perlactes — S. 32^b B 514 26 *ἰνώδεις* dazu a. R. fibris similes — S. 33 B 515 23 *συγκεχυμένοι* darüber intersepti — *ὀχετοί* dazu a. R. **alveoli** — B 515 24 **ἰλύος** dazu a. R. limo — B 515 27 *τὰ δὲ* dazu a. R. V *ε* — B 515 35 **κανάβοις** dazu a. R. *κάναβοι* — B 515 5 **ἢ** *δ' ἦν* dazu a. R. *τάχα* **ἐι** sic enim legit Theo[dorus] — B 515 6 **ἔγικετο** dazu a. R. *ἐγίνετο* — S. 33^b B 515 9 **διπτυχές** dazu a. R. quȩ **se gemina porrigit** — *ἐπίτονος* etc. dazu a. R. attendo et humerarius — B 515 16 **μιξώδης** dazu a. R. mucori similis — B 515 27 **αἱ δὲ ἶνές εἰσι** dazu a. R. VI — B 516 2 **ἡ πῆξις οὐ στιφρά** dazu a. R. **non coitu firmiore** — B 516 4 *τὸ πῆγμα ἐμβάλῃ* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ὀυκ ἐμβάλῃ* — B 516 5 *μουβαλίδος* Korr. *βουβαλίδος* — S. 34 B 516 8 **τὰ δ' ὀστᾶ τοῖς** dazu a. R. VII *ȝ* — B 516 15 *πριονωτὸν μέρος* dazu a. R. serrata pars — B 516 28 *περώνη* dazu a. R. *περώνη* — B 516 33 *ἐχόμενα* dazu a. R. annexa dependent — B 516 1 **κωλῆνες** dazu a. R. pernȩ sive culinȩ — B 516 9 *ἐν τοῖς μικροῖς* dazu a. R. *μηροῖς* forte legendum nam Theo[dorus] inferioribus interpretatur — B 516 31 **ἔστι δὲ καὶ ὁ χόνδρος** dazu a. R. VIII *Η* — S. 35 B 517 41 *ἀκρωτήρια τῶν ὀστῶν* dazu a. R. extrema ossium —

B 517 7 **οἷον ὄνυχές τε** dazu a. R. IX ϑ — B 517 11 **ϑραυστὸν** dazu a. R. fragile — B 517 26 **ἐκτμηϑῇ** dazu a. R. castrentur — B 517 29 *βόες* dazu a. R. *βόεσ* — B 517 32 *ἠρέμα* dazu a. R. leviter — S. 35ᵇ B 517 4 **τρίχας μὲν ἔχει** dazu a. R. IX — B 517 23 *κατὰ μικρὸν* dazu a. R. paulatim — B 517 27 **δέρμα δὲ πάντων** dazu a. R. XI — B 517 29 *μυξώδης* dazu a. R. lentor mucosus — S. 36 B 518 4 **διαλείπει** dazu a. R. interpellatur — B 518 13 *λεύκη* dazu a. R. vitiligo — B 518 28 **ἀναφαλαντίασις** dazu a. R. salitium — B 518 31 *οἱ ἐκτετμημένοι* dazu a. R. spadones — S. 36ᵇ B 518 2 *ἐκγενετῆς* Trennungsstrich zwischen *ἐκ* und *γενετῆς* — B 518 10 *φλεβαρίσιν* Korr. *βλεφαρίσιν* — B 518 13 **ἀκμῆς** dazu a. R. *ἀκμή* — B 518 18 **ὑπήνην** dazu a. R. mustacem — B 518 25 *γίνονται* dazu a. R. varices — S. 37 B 518 30 **δὲ** *τοῖς* übergeschrieben *τάχα καὶ* — B 518 32 **βαϑύτερα** dazu a. R. prolixiores — B 518 35 **περὶ δὲ τὰ πτερωτὰ** dazu a. R. XII I B — B 519 23 *μῦς* dazu a. R. musculus piscis — S. 37ᵇ B 519 30 **εἰσὶ δὲ καὶ ὑμένες** dazu a. R. I *Γ* — B 519 5 **ψιλουμένα** dazu a. R. dispoliata — B 519 6 **σφακελίζει** dazu a. R. sijderantur — B 519 7 **ἔστι δὲ καὶ τὸ ἐπίπλουν** dazu a. R. I *Δ* — B 519 13 **ἔστι δὲ καὶ ἡ κύστις** dazu a. R. I ε — B 519 26 **σὰρξ δὲ καὶ τὸ** dazu a. R. XVI I ϛ — S. 38 B 520 8 **ἡ δὲ πιμελὴ** dazu a. R. XVII I ζ — *χυτὸν* dazu a. R. liquidus — B 520 30 *ἐπιμελώτερος* darunter Theo[dorus] legit *ἀπϊμελώτερος* — S. 38ᵇ B 520 3 **τὸ περὶ τὴν κόρην** dazu a. R. XVIII I *H* — B 520 10 **περὶ δὲ τοῦ** *αἵματος* dazu a. R. XIX I *Θ* — B 520 11 **ἐπίκτητον** dazu a. R. adventitius suppetit — B 520 18 **γίνεται** dazu a. R. Theo[dorus] legit *ῥύεται* — S. 39 B 521 6 *σφύζει* dazu a. R. palpitat — B 521 10 *πρινὴ* dazu a. R. priusquam forte *πρὶν ἢ* — B 521 13 *διορροῦται* dazu a. R. diluitur — B 521 15 **ἢ διωρισμένως καὶ χωρὶς** dazu a. R. sive particulatim spissatur — B 521 10 *ἰξία* dazu a. R. mariscę et varices — B 521 21 *πίων* dazu a. R. pus — **πόρος** dazu a. R. tofus — B 521 24 **καὶ ἐπὶ πολλοῖς μὲν** dazu a. R. per summa corporis legit Theo[dorus] — S. 39ᵇ B 521 1 *ἐπιπολῆς* dazu a. R. qui per summa est — B 521 3 **διωρρῶσϑαι** dazu a. R. quia in serum degeneraverit — B 521 4 **περὶ δὲ μυελοῦ** dazu a. R. XX *K* — B 521 19 *ἀπὸ κεκριμένον* Korr. *ἀποκεκριμένον* — B 521 20 *ϑηροὶ* Korr. *ϑοροὶ* dazu a. R. secus legit Theo[dorus] — S. 40 B 522 15 *γάλα* dazu a. R. colostra — B 522 18 *ἀνεῖλεν* dazu a. R. respondet — S. 40ᵇ B 522 30 *γίνεσϑαι* etc. dazu a. R. formagines — B 522 6 **ἡ δὲ πυετία** dazu a. R. XXI *Κα* — B 522 12 **νεβροῦ** dazu a. R. hinnuli — S. 41 B 522 26 **πόα** dazu a. R. Herba B 522 27 *ποιεῖ* etc. dazu a. R. ervum — B 523 1 *χιμαίρᾳ* dazu a. R. capellę — B 523 13 **σπέρμα δὲ** dazu a. R. XXII *κβ*

Kp. IV. S. 41ᵇ B 523 9 **ὀστρακόδερμα** dazu a. R. silicea testa — S. 42 B 523 19 *σφίξ* dazu a. R. scarabeus — B 523 21 *πυγολαμπίδες* dazu a. R. cicendulę — B 523 28 *δικοτύλους* etc. dazu a. R.

binis accetabulorum ordinibus — B 524 11 *σώματι* dazu a. R. Theo[dorus] legit *στόματι* — S. 42b B 524 9 **οἰσοφάγον** dazu a. R. **gulam** — B 524 11 **ἤνυστρον** dazu a. R. abomasum — B 524 12 **ἑλίκη** dazu a. R. clavicula — S. 43 B 524 33 *ὅμοι* dazu a. R. *ὅμοιον* — S. 43b B 525 21 *ναυτίλος καὶ* **ὁ ναυτικός** dazu a. R. pompilius — B 525 22 *κτεὶς* dazu a. R. pectunculus *κτεὶσ* (Korr. aus *κτεῖσ*) — B 525 30 **τῶν δὲ μαλακοστράκων** dazu a. R. II B — B 525 1 *κυφαὶ* dazu a. R. gibbę — S. 44 B 525 30 **ἀμφότεραι** dazu a. R. utroque in genere — B 526 3 *καὶ οὐκ* etc. dazu a. R. nec usquam per diminutionem dissimiles — B 526 11 *ἀστρακὸς* dazu a. R. Gammarus — S. 45 B 527 15 *τὸ μὲν γὰρ ἔντερον* etc. dazu a. R. devexum — B 527 17 *οὐθὲν* **ὀστοῦ** *ἄρρενος* dazu a. R. *τάχα ὁ τοῦ ἵνα ἀναφέρῃ πρὸς τὸν πόρον* — S. 45b B 527 20 *ἑλίκας* dazu a. R. claviculas — B 527 29 *ἑλιγμός* dazu a. R. anfractus — *ἀρπεδόνη* darüber linea — B 527 31 *ἴσχει* darüber parit — B 527 1 **συμβέβηκε** dazu a. R. III *γ* — B 527 21 *ἐπιλαμβάνει* darunter obturat — S. 46 B 527 30 **πυρὰ** dazu a. R. ruffa — B 527 33 *συνηρεφέστερον* dazu a. R. opacius — B 527 35 **τὰ δὲ ὀστρακόδερμα** dazu a. R. IIII *δ* — B 528 11 **στρομβώδη** dazu a. R. **turbinata** — B 528 14 *λέπας* dazu a. R. unter gestrichenem turbinata patellę — B 528 14 **ἀνάπτυχα** dazu a. R. clusiles — B 528 18 *σωλῆνες* dazu a. R. ungues sive digiti — B 528 20 *τήθυα* darunter tubera, vertibula, calles — S. 46b B 528 32 *ὀργάνῳ* darüber ferro — B 528 1 **λεπάς** dazu a. R. patella — B 528 8 **ἐπίπτυγμα** dazu a. R. operculum — B 528 9 **ἕλικην** dazu a. R. vertiginem — S. 47 B 528 23 **στιφρὰν** dazu a. R. **torosam** — B 528 31 *οἱ μύωπες καὶ οἱ οἶστροι* dazu a. R. Asili et Tabani — B 528 32 **ὅτι τὴν ἰσχὺν τοῦτ' ἐστὶ σφοδρότατον** dazu a. R. imo longe validius — B 529 2 **προλόβῳ** dazu a. R. gutturi — B 529 6 **πυθμένι** dazu a. R. **fundo** — B 529 15 **παρύφανται** dazu a. R. attexitur unde videtur Theo[dorus] legisse *παρυφάνεται* — S. 47b B 529 29 **εὔδηλα** dazu a. R. Theo[dorus] legit *ἄδηλα* — B 529 31 *τὰ δὲ δέθυρα* etc. dazu a. R. ad partem qua mutuo testarum complexu continentur — B 529 12 *ἀλλ' αὐτῆς* etc. dazu a. R. carni ipsi intumescit — B 529 20 **καρκίνιον** dazu a. R. cancellum — S. 48 B 530 7 *νηρίταις* dazu a. R. natix — B 530 10 **λαμβάνεται** dazu a. R. reperitur — B 530 12 *σκύλλαρον* dazu a. R. squillam parvam — B 530 15 *νεανικῶς* dazu a. R. firmiter — B 530 19 *λεπάδες* dazu a. R. murices — B 530 28 *ἀστρακοῖς* darunter Gammaris — S. 48b B 530 2 **ἐδώδιμα** dazu a. R. ęsculenta — B 530 10 **στραγγουρίας** dazu a. R. in alto gurgite **urinę distillationes** — B 530 17 *ἀκάνθαις* dazu a. R. Theo[dorus] addit aliquid algę — B 530 19 *ἐχίνον* Korr. *ἐχῖνον* — S. 49 B 530 31 **περιττά** dazu a. R. imperia — B 530 31 **φρύναις** dazu a. R. rubetis — B 531 3 *συνεχὲς* dazu a. R. spissum — B 531 6 *ἀπερειδόμενος* dazu a. R. nitibundi — B 531 8 *τὰ δὲ καλούμενα* dazu a. R. *ς* — *τήθυα* dazu a. R. *τήθυα* — B 531 9 **περιττοτάτην**

dazu a. R. peculiarem — B 531 17 *ἔχειν* del *ν* — B 531 25 *πάχυτερον* Korr. *παχύτερον* — S. 49[b] B 531 14 *γίνονται* etc. dazu a. R. premadent enim et marcent — B 531 23 *ἀνθρίνη* übergeschrieben crab[rone] — S. 50 B 532 10 *οἶστροι* dazu a. R. tabani — B 532 23 *ἔλυτρον* dazu a. R. *ἐλυτρον* — S. 50[b] B 532 27 *ψυχαὶ* a. R. papiliones — *κάραβοι* dazu a. R. fullones — S. 51 B 533 27 *ἀπολεμυμένην* Korr. *ἀπολελυμένην* — S. 51[b] B 533 7 **θαλάμαις** dazu a. R. stabulis — B 533 8 **ὁμοίως** dazu a. R. Theo[dorus] legit **ὅμωσ** — B 533 11 *μονοξύλοις* dazu a. R. alveis — B 533 22f. *βούλωνται συνδραμεῖν* Trennungsstrich zwischen beiden Worten — S. 52 B 534 1 *κοὕτους* dazu a. R. Cottos — B 534 9 **λάβραξ** dazu a. R. **lupus** — B 534 19 *ὀσμαῖς* dazu a. R. cetariis — B 534 22 **ἰθμόν** dazu a. R. colum — B 534 27 *ῥυάδες* dazu a. R. flutę — S. 52[b] B 534 28 *κόρυζαν* dazu a. R. pulicariam herbam — B 535 2 *προτρέχει σαπρὸν* Trennungsstrich zwischen beiden Worten, a. R. putridum — B 535 4 *τὰ ὀξέα* dazu a. R. acida — S. 53 B 535 16 *ὑπερέχει* etc. dazu a. R. exiguo namque extant — B 535 18 *συμμύουσιν* dazu a. R. comprimunt se — B 535 19 **νηρίτας** dazu a. R. Natices — B 535 27 *φωνὴ* dazu a. R. $\bar{\Theta}$ — S. 53[b] B 535 16 *τριγμοὺς* dazu a. R. stridores — B 535 17 *γρυλισμόν* dazu a. R. grunnitum — B 535 18 **χαλκίς** dazu a. R. ęrica — **κόκκυξ** dazu a. R. cuculus — B 535 32 **μύζει** dazu a. R. mutit — B 536 8 *Βάτραχος* dazu a. R. *τοῦ βατράχου φωνή* — S. 54 B 536 27 *προσκαλούμενα* dazu a. R. Theo[dorus] legit *οἷον πέρδιξ* — B 536 6 *ἐγκρατῆ* Korr. *ἐγκρατῆ* — B 536 8 *ψελλίζουσι* etc. dazu a. R. balbutiunt, torta lingua sunt — S. 54[b] B 537 5 *φθεῖρας* dazu a. R. pediculi et pulices — S. 55 B 537 21 *τὰ λευκὰ* dazu a. R. albida oculorum — B 537 25 **θῖνα** dazu a. R. littore — B 537 9 *τῆς νυκτός* dazu a. R. intra parietes — B 537 22 *τὸ δ' ἄρρεν* dazu a. R. IA — S. 55[b] B 538 5 *τριχώδη* etc. dazu a. R. lumbricis simile — B 538 20 *ψηττῶν* etc. *ψηττῶν* dazu a. R. passerum, rubellionum, hiatularum — S. 56 B 538 28 *ἀσκαλαβῶνται* darüber stelliones — B 538 29 *ἀγελαίων* dazu a. R. gregalium — B 538 11 *λεπτότεραι* dazu a. R. elegantiores.

Kp. V S. 57 B 539 11 *κονίδες* dazu a. R. lendes — S. 57[b] B 539 25 **τὸν ἐνδεχόμενον** dazu a R. iustum — B 540 6 *συντονίαν* dazu a. R. tentiginem — B 540 7 **ἀλλ' ὑπάγοντα** dazu a. R. **clunibus subsidentibus** — S. 58 B 540 21 *οὐ* dazu a. R. *οὐ* legit Theo [dorus] qua — B 540 22 *ἐπανβαίνων* Korr. *ἐπαναβαίνων* dazu a. R. pedibus insistens — B 540 27 *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον* dazu a. R. $\bar{\gamma}$ — B 540 31 *τρυγόνες* dazu a. R. pastinacę — B 540 33 *τὰ δὲ ἄποδα* dazu a. R. $\bar{\delta}$ — B 540 6 *οἱ δὲ ἰχθύες* dazu a. R. $\bar{\varepsilon}$ — B 540 8 *βάτος* dazu a. R. Raia — *τρυγὼν* dazu a. R. pastinaca — B 540 11 *ῥῖναι* dazu a. R. squatinę — S. 59 B 541 18 **ἀνακάμπτουσι** dazu a. R. mordicus vorant — B 541 1 *τὰ δὲ μαλάκια* dazu a. R. $\bar{\xi}$ — S. 59[b] B 541 31 **συνηρεφέστερον** dazu a. R. **hirsutius** — B 542 9 **ἐν ποσίν** dazu

a. R. in conspectu nostro — B 542 10 **σφονδύλαι** dazu a. R. verticilla — S. 60 B 542 7 *ἐποίησεν* dazu a. R. carmine tradidit — B 542 8 *τεσσαρεσ* Korr. *τέσσαρεσ* — S. 60^b^ B 542 17 *ἡ δ' αἴθυια* etc. dazu a. R. $\overline{\Theta}$ Mergi et gavię — B 543 1 *χυτοί* dazu a. R. fusanei — B 543 2 **παλαμίς** dazu a. R. **limariae** — B 543 2 **χαλκίδες** dazu a. R. **spurię** — **κοχλίαι** dazu a. R. **monedulę** — **ψῆτται** dazu a. R. **passeres** — B 543 5 **τριχίας** dazu a. R. sarda — **τρίγλα** dazu a. R. mullus — B 543 11 *ποσειδεῶνα* dazu a. R. Decembrem — B 543 14 *τῶν δὲ σελαχῶν* dazu a. R. $\overline{\iota}$ — *ῥίνη* dazu a. R. squatina — S. 61 B 543 22 *ἱππούρου* dazu a. R. equiselis — B 543 24 *σμῦρος* dazu a. R. Murus — B 543 26 *πίτυι* dazu a. R. larici arbori — B 543 31 *οὐχ ἥκιστα* etc. dazu a. R. sed praecipue [Zw.: praeripue] graculo — B 543 1 **βρυώδεσι καὶ δασέσι** dazu a. R. algosis densisque locis — B 543 2 **ὀρφὸς** dazu a. R. Cernua — B 543 6 **τίκ**-*τουσι* dazu a. R. $\overline{\iota\alpha}$ — B 543 7 *μουνυχιῶνι* etc. dazu a. R. Martio aprili, maio — B. 543 12 **ἑκατομβαιῶνα** dazu a. R. **iunium** — B 543 13 *θυλακοειδές* darüber folliculo The[odorus] — B 543 14 **ῥυάδες** dazu a. R. **spargi** — B 543 15 **χάλλωνες** dazu a. R. **labeones** — **μύζων** dazu a. R. **Mucon** — S. 61^b^ B 543 26 *εὐημερίαν* dazu a. R. foelicitatem — B 544 1 *τίκτει δὲ* dazu a. R. $\overline{IB}$ — B 544 8 **καταφυσᾷ** dazu a. R. super infundit — B 544 9 **λεύκης** dazu a. R Theo[dorus] albę populi — *πολύγονον* dazu a. R. fęcundum — B 544 15 *κήρυκες* dazu a. R. buccinę — S. 62 B 544 24 *κοχλίαι* übergeschrieben umbilici — B 544 26 *τῶν δὲ ὀρνίθων* dazu a. R. $\overline{\iota\gamma}$ — B 544 26 *χελιδὼν* dazu a. R. merula — B 544 2 **πελειάς** dazu a. R. livia B 544 6 *οἰνάς* dazu a. R. vinago — B 544 10 *ἔκγονα* dazu a. R. proles — B 544 12 *διαφέρουσι* dazu a. R. $\overline{\iota\delta}$ — B 544 14 **δύναται** dazu a. R. *δύνασθαι* legit Theo[dorus] — B 544 19 *τῆς ὀχεύουσιν* dazu a. R. forte *τοῖσ* — B 544 22 **βλάβην** dazu a. R. detrimentum — S. 62^b^ B 545 17 *ὅσων* etc. dazu a. R. quibus scilicet viris est vox productior — S. 63 B 545 14 *ἐπιδίδωσι* dazu a. R. proficit — B 545 20 *ἐπίδογεννᾷ* etc. dazu a. R. *ἀνθρόπου γένεσισ* — S. 63^b^ B 546 9 *ἐπίδοσις* etc. dazu a. R. virium recreatio — B 546 3 *Μαιμακτηριῶνα* dazu a. R. septembri — S. 64 B 546 15 *περὶ δὲ τῆς γενέσεως* dazu a. R. $\overline{\iota\varepsilon}$. — B 546 19 *μελίκηραν* dazu a. R. faraginem — B 546 20 *ἂν εἰ ἐκ* Trennungsstriche zwischen den drei Worten — B 546 24 **σήψεως** dazu a. R. materia putrescente — B 546 30 **λεπυριώδη** dazu a. R. putamineę cellulę — B 547 2 **φορμίσιν** dazu a. R. cratibus sive. tegetibus — B 547 5 *λεκτόν* dazu a. R. idę promontoria — B 547 7 *κόλποις* darunter pelagię — S. 64^b^ B 547 9 *μναῖαι* dazu a. R. minę precio — B 547 20 *στυπτηρία* dazu a. R. alumen — B 547 22 **κόπτουσιν** dazu a. R. **tundunt** — S. 65 B 547 15 *πίνναι* dazu a. R. villus est sive lana pinnalis — B 547 17 **καρίδιον** dazu a. R. squillulam, — **καρκίνιον** dazu a. R. cancellum — B 547 21 *σήραγγας* dazu a. R. rimas — B 547 22 **τὰ ἐπιπολάζοντα** dazu a. R. quę per

summa adherent — λεπάδες dazu a. R. pat[ellae] — B 547 28 ἐν ταῖς πίνναις dazu a. R. in mitulis foliatis — B 548 2 **πνελώδεσι** dazu a. R. gurgitibus — B 548 8 **δίεφθον** dazu a. R. decoquat — S. 65[b] B 548 22 τὸν αὐτὸν dazu a. R. ις — B 548 23 κνῖδαι dazu a. R. urticę — B 548 25 **κοίλοις** dazu a. R. sinuosis — B 548 32 **μανός** dazu a. R. rarus — S. 66 B 548 18 ἀπορραγῇ dazu a. R. abrumpatur — B 548 25 **ἐπέκεινα** ..... **ἐντὸς** dazu a. R. ultra et citra — B 549 6 γλισχρότερον dazu a. R. lentius — B 549 14 τῶν δὲ dazu a. R. 13 — B 549 15 τρεῖς μῆνας etc. dazu a. R. Maio Jun. Jul. — S. 66[b] B 549 17 πτύχας darüber rugas — B 549 26 **συνεστηκότι** dazu a. R. Theo[dorus] legit συνεστηκότα — B 549 34 πῶμα dazu a. R. operculum — B 549 4 **ζώων** dazu a. R. Theo[dorus] legit ὤων — B 549 6 **κλήματα καὶ τὸν φορυτὸν** dazu a. R. sarmenta et stoream aut fasciculum — B 549 12 φύκων dazu a. R. gibbarum — B 549 17 διασημαίνονται dazu a. R. coniectantur — S. 67 B 549 22 **ὁτὲ** μὲν ..... **ὁτὲ** δὲ dazu a. R. alias — B 549 29 τὰ δὲ dazu a. R. ιx — B 549 33 **οἰνάνθης** dazu a. R. **οἰνάνθησ** — S. 67[b] B 550 28 ῥαγες dazu a. R. acini — B 550 32 f. **αὐτὰ ὑφ' αὐτὰ θέμενα** dazu a. R. iuncta sibi ova — B 550 7 **φυκία** dazu a. R. algas — B 550 12 **πλάγιαι** dazu a. R. per intervallum reprimens. Theo[dorus] legit πελάγïαι in alto — S. 68 B 550 22 τὰ δ' ἔντομα dazu a. R. ιθ — B 550 26 **ψυχῶν** dazu a. R. papilionum — B 550 27 **κνίκου** dazu a. R. cartami — **ἔγχυμα** dazu a. R. fluidum — B 550 32 **ἀττέλαβοι** dazu a. R. bruci — B 551 5 **τὰ δ' ἑαυτοῖς ἤδη** dazu a. R. Theo[dorus] cęsis — B 551 16 κέγχρον dazu a. R. milium — B 551 19 χρυσαλλίδες dazu a. R. aurelię — S. 68[b] B 551 30 ἀνθρηνῶν dazu a. R. crabronum — B 551 5 κύτταρος dazu a. R. folliculus — B 551 6 τὰ ὕπερα etc. dazu a. R. superę et acię — B 551 12 **νεκύδαλος** dazu a. R. invalidam dixerim — B 551 16 Παμφίλη dazu a. R. παμφίλη — B 551 17 κάραβοι dazu a. R. scarabei — B 551 20 πρασοκουρίδες dazu a. R. blattę — S. 69 B 551 21 ἐμπίδες dazu a. R. culices muliones — ἀσκαρίδων dazu a. R. tipulis — B 552 2 φυκία dazu a. R. algę — B 552 12 ὑπόστασιν dazu a. R. sedimentum — μεγαροῖ τε dazu a. R. τάχα μεγαροῖσ τε — B 552 15 κρότωνες dazu a. R. Redivi — B 552 17 **ὀνίδων** dazu a. R. iumentorum — B 552 20 ὀσπρίοις dazu a. R. leguminibus — B 552 21 τῶν ἐν τῇ χωριζομένῃ dazu a. R. κόπρῳ scilicet — S. 69[b] B 552 29 μύωπες dazu a. R. tabani — B 552 30 ὀρσοδάκναι dazu a. R. Mordellę — B 552 19 τροπὰς θερινὰς dazu a. R. solstitium — B 552 20 ῥαγῶν dazu a. R. acinis — B 552 26 οἱ δὲ σφῆκες dazu a. R. κ. — B 552 28 τῇ χιόνι τὶ dazu a. R. als zwischen χιόνι und τὶ einzuschieben: Theo[dorus] legit ᾗ — S. 70 B 553 1 **τειχίοις** dazu a. R. **parietinis** — B 553 8 ἐκλείπουσιν dazu a. R. τάχα ἐκκλείουσι — γόνῳ darüber foetu — B 553 16 **ἐξυδρωπιώντων** dazu a. R. aqua intercutę — B 553 17 περὶ δὲ dazu a. R. κα. — B 553 27 **χρηστῆς** dazu a. R. frugi apibus —

B 553 3 *καὶ ἐξῆπται* dazu a. R. Theo[dorus] legit sex aut septem — S. 70[b] B 553 7 *εἰσὶ δὲ* dazu a. R. κβ — B 553 12 *σμήνη* dazu a. R. alveos — B 553 20 *αὐχμοὶ* dazu a. R. squalores — *ἐρυσίβη* dazu a. R. Rubigo — B 554 1 ***φέρει πλεῖστον μόνον*** dazu a. R. sed rorem cadentem defert — S. 71 B 554 18 *κύτταρον* dazu a. R. cellam ***κύτταρον*** — B 554 30 *ὅταν* dazu a. R. si foetus oppressus intercipiatur — S. 71[b] B 554 14 ***κιττὸς*** dazu a. R. hedera — B 554 22 *αἱ δὲ* dazu a. R. κγ (Korr. aus κδ) — B 554 30 *ὥσπερ* dazu a. R. *ὥσπερ* ***καὶ ὅσον*** — B 555 6 ***ἀπαλήλιπται*** dazu a. R. membrana velatur — B 555 13 *ἔνια δὲ* dazu a. R. κδ — S. 72 B 555 19 *ὀχεύονται* dazu a. R. κε — B 555 22 *ἡ δὲ γένεσις* dazu a. R. κς — B 555 27 ***τὰ δ' ἀράχνια*** dazu a. R. κζ — B 555 7 *λειμώνιαι* dazu a. R. pratenses — B 555 10 *γύργαθον* dazu a. R. rete — B 555 18 *αἱ δὲ* dazu a. R. κη — S. 72[b] B 556 6 ***πεδιάδι*** dazu a. R. planis — B 556 7 ***περουσινῶν*** dazu a. R. anni superioris — B 556 8 *ὁμοίως* dazu a. R. κθ — *ἀττέλαβοι* dazu a. R. *Ἀττέλαβοι* — B 556 14 *τῶν δὲ* dazu a. R. κλ — B 556 18 *διρημένοι* Korr. *διηρημένοι* — B 556 20 ***ἀχέτας*** dazu a. R. argutas — S. 73 B 556 30 *ἀγροῖς* dazu a. R. forte *ἀργοῖς* Theo[dorus] enim legit cessantibus — B 556 21 ***τῶν δ' ἐντόμων*** dazu a. R. λα — B 556 23 ***κόρεις*** dazu a. R. lendes — S. 73[b] B 557 9 ***κεφαλῇ*** dazu a. R. capillo — B 557 15 ***κρότωνας*** dazu a. R. redivos — S. 74 [im Texte 79, von Zw. korr.] B 557 1 *γίνεται* dazu a. R. λβ — B 557 14 *προέρχεται* dazu a. R. exerit — B 557 17 *κάρφη* dazu a. R. festuca — B 557 18 *κοχλίαις* dazu a. R. limacibus — B 557 25 *οἱ δὲ ῥῖνες* dazu a. R. ficarię culices — B 557 26 *ψῆρας* dazu a. R. *ὄρνεα* — B 557 27 ***ὄψιν*** dazu a. R. **sedem** — B 557 32 *τῶν δὲ* dazu a. R. λγ — S. 74[b] B 558 6 ***ἐπίκροτον*** dazu a. R. pavitum et planatum — B 558 11 ***ὄρνισι τοῖς ἡμέροις*** dazu a. R. cortalium avium — B 558 25 *τῶν δὲ* dazu a. R. λδ — B 558 2 *αἱ τῶν γυναικῶν ὑποδερίδες* dazu a. R. muliebris colli ornamentum.

Kp. VI S. 75 B 558 18 ***εἰσὶ δὲ χαλεπαὶ*** dazu a. R. ferociunt — B 558 19 *χρώματα* dazu a. R. cortales — S. 75[b] B 558 23 ***οἰνὰς*** dazu a. R. vinago — *διτοκοῦσι* übergeschrieben bina pariunt — B 558 28 *κεγχρίδος* dazu a. R. tinnunculo — B 559 1 ***ἐπιλυγαζόμενα*** dazu a. R. cendenso frutice — B 559 2 *κόρυδες* dazu a. R. alauda — B 559 5 *κίχλαι* dazu a. R. turdi — B 559 8 *ὁρμαθὸν* dazu a. R. catenam — *ἔποψ* dazu a. R. upupa — B 559 12 *τέτριξ* dazu a. R. tetrix — B 559 15 *τὸ δὲ ᾠὸν* dazu a. R. β — B 559 16 ***ἐὰν γόνῳ γένηται*** dazu a. R. si lege consumetur naturę — B 559 25 *κατεστιγμένα* dazu a. R. punctis distincta — B 559 26 *μίλτος* darunter minium — S. 76 B 559 3 *ψίαθον* dazu a. R. storiam — B 559 11 ***ἁδρότερον*** dazu a. R. amplius auctum — B 559 20 *ἃ ἐν τέρατος λόγῳ τιθέασιν* dazu a. R. ostentum augures putant — S. 76[b] B 560 20 *ἐπίδοσις* etc. dazu a. R. incrementum — B 560 1 *κύστιν* dazu a. R. *κύστισ* — B 560 8 ***ἀποσείονται*** dazu a. R. excutiunt se — B 560 10

ἐφέλκουσι dazu a. R. distendunt — B 560 15 ἐπίδηλον dazu a. R. exquisitum — B 560 25 μελλήσασα dazu a. R. per tristiciam — S. 77[b] B 561 6 ταῖς μὲν dazu a. R $\bar{\gamma}$ — B 561 11 ὅσον dazu a. R. quasi — B 561 13 **ἑλισσόμενοι** dazu a. R. tortuosi — B 561 21 **συμπέπτουσι** dazu a. R. **ad ratam** se contrahunt portionem — B 561 31 **ψυχρὸν** dazu a. R. **rigidum** — B 561 32 στίβλον dazu a. R. Theo[dorus] legit στίλβον πρὸσ τὴν ἀυγὴν admodum refulgentem ad lucem — S. 78 B 561 14 γλίσχρον dazu a. R. lentum — B 561 27 **φθέγγεταί τε** dazu a. R. pipitque — B 561 29 ἐκκόλαψις dazu a. R. exclusio — B 561 30 **ἐπὶ τῇ λαγόνι** dazu a. R. admotum ilibus — S. 78[b] B 562 17 ἀνήλωται dazu a. R. abruptum est — B 562 25 **δύο ἔχει λεκύθους** dazu a. R. Theo[dorus] binis constant vitellis — B 562 30 **οὔρινα** dazu a. R. irrita — B. 562 3 τίκτουσι δὲ dazu a. R. $\bar{\delta}$ — S. 79 B 562 22 χαλεπωτέρα dazu a. R. acerbior — B 563 5 ὁ δὲ γὺψ dazu a. R. $\bar{\varepsilon}$ vultur — B 563 7 σοφιστοῦ dazu a. R. Rhetoris — S. 79[b] B 563 17 ὁ δ' ἀετὸς dazu a. R. ς̄ — B 563 19 **ἀλεγίζει** dazu a. R. educat — B 563 20 εἴδη dazu a. R. **sępe** dann gestrichen und aliquando daneben gesetzt — B 563 23 ἄπαστος dazu a. R. degenerare, hebetescere — B 563 27 φήνη dazu a. R. ossifraga — B 563 29 ὠτίδι dazu a. R. tardę — B 563 31 ἐνίοτε etc. dazu a. R. Theo[dorus] interdum tamen et terna totidemque excludunt pullos — B 563 6 πύγαργος dazu a. R. Theo[dorus] cui nomen albicans cauda dederat — B 563 8 **ὅταν** ϑᾶττον dazu a. R. quans primum — B 563 14 ὁ δὲ κόκκυξ dazu a. R. $\bar{\zeta}$ — S. 80 B 563 27 κατεσθιόμενος dazu a. R. interimi — B 633 32 φαβῶν dazu a. R. palumbium — B 564 2 ὑπολαίδος dazu a. R. curuce — B 564 12 **πόαν** dazu a. R. herbam — S. 80[b] B 564 19 ἀπὸ δείλης dazu a. R. à postmeridiano — ἕως ἀκρατίσματος dazu a. R. ad tempus ientaculi — B 564 21 **σηκοὺς** dazu a. R. receptasula — B 564 25 ὁ δὲ ταὼς dazu a. R. $\bar{\theta}$ — B 564 30 πρωτοτόκοι dazu a. R. primiperę — B 564 8 **ἐξάγειν** dazu a. R. aperire — B 564 13 περὶ μὲν οὖν dazu a. R. $\bar{\iota}$ — S. 81 B 565 16 **σκυλίοις** dazu a. R. caniculis — B 565 17 περιέχεται dazu a. R. τάχα περιέρχεται Theo[dorus] enim: feruntur — S. 81[b] B 565 23 ὀστρακώδη dazu a. R. raię — B 565 29 ἀκανθίας dazu a. R. spinax — B 565 10 **χορίον** dazu a. R. secundę — B 565 13 **ἀνδρυνόμενα** dazu a. R. auctiora — B 565 21 **οἷόν τε** dazu a. R. τάχα οἷον ἢ οἴονται — B 565 20 **πολλάκις** dazu a. R. **particulatim** — S. 82 B 565 22 χρόνον dazu a. R. Theo[dorus] ut dum superius ova contrahit — B 565 25 ῥῖναι dazu a. R. squatinę — ὤφθη νάρκη Trennungsstrich zwischen beiden Worten — B 565 28 τρυγὼν etc. dazu a. R. pastinaca et raia — B 565 30 ἀκάνθας dazu a. R. aculeos — B 566 2 οἱ δὲ dazu a. R. $\bar{\iota\alpha}$ — B 566 3 θλιβομένων dazu a. R. attritu — B 566 18 μαιμακτηριῶνος dazu a. R. septembri — B 566 20 ῥίνη dazu a. R. squatina — B 566 22 **εὐθηνεῖ** dazu a. R. **fęlicior est** — S. 82[b] B 566 2 δελφὶς dazu a. R. $\bar{\iota\beta}$ — B 566 9 **φώκαινα** dazu a. R. Tri-

sion — B 566 12 **κυανοῦν** dazu a. R. ceruleo — B 566 15 **ῥύγχος** dazu a. R. Rostrum — B 566 16 *καθεύδων* dazu a. R. stertere — B 566 17 **εἰσδέχονται** dazu a. R. gestant — S. 83 B 567 7 *κατάντη* dazu a. R. declivis — B 567 8 **ἀπερείδεσθαι** dazu a. R. inniti — B 567 13 *βατίδι* dazu a. R. *βατίσ* — B 567 17 *οἱ δὲ* dazu a. R. $\overline{\iota\gamma}$ — B 567 20 *λευκοὶ* dazu a. R. Albi — B 567 27 *ἐρυθρίνου* etc. dazu a. R. Rubelione et hiatula — S. 83[b] B 567 31 *φοξινοὶ* dazu a. R. *φοξινοὶ* — B 567 33 **ἀνακάμπτουσι** dazu a. R. devorant — B 567 11 *παρόντι* dazu a. R. aduc sive hactenus — B 567 22 **γόνῳ** dazu a. R. vulva — B 567 23 *διαρρήγνυται* dazu a. R. dehiscit — B 567 25 *τυφλίναι* dazu a. R. cecilię — S. 84 B 568 1 *πυρινώδεις* darüber velut nucleus — *ὅταν δ' ἀναλωθῇ* etc. dazu a. R. quando ruptum est ovum — B 568 6 *φυκίον* dazu a. R. fucariam algam — B 568 11 *οἱ δὲ λιμναῖοι* dazu a. R. $\overline{\iota\sigma}$ lacustres — B 568 13 *τοῦ ἐνιαυτοῦ* etc. dazu a. R. intra annum — B 568 17 **ἐν τῇ καθηκούσῃ ὥρᾳ** dazu a. R. temporibus ęstatis — B 568 18 *χαλκὶς* dazu a. R. ęrica — B 568 21 *φοξῖνοι* dazu a. R. siluri — B 568 23 *σανεχές* [!] dazu a. R. **συνεχὲς** — B 568 28 *ἰτέας* dazu a. R. salicis — S. 84[b] B 568 12 *πρὸς ταῖς ῥίζαις* dazu a. R. ad cespites — B 568 22 *ὄροβος* dazu a. R. ervum — B 568 23 *κέγχρος* dazu a. R. milium — B 568 25 **ψύλωνα** dazu a. R. **Tullonem** — B 568 28 **βραχέα** dazu a. R. ad vada — S. 85 B 569 10 *οἱ μὲν οὖν* dazu a. R. $\overline{\iota\epsilon}$ — B 569 13 *τέλμασιν* dazu a. R. locis palustribus — B 569 18 *μαινίδια μικρὰ* dazu a. R. Haleculę parvę — B 569 20 *ἑψητοί* dazu a. R. Naricę — B 569 29 *ἀφρὸς* dazu a. R. Aplua, spuma — B 569 4 *ἐκ τῆς ἀνέρχεται* hinter *τῆς*: *γῆς* legit Theo[dorus] — S. 85[b] B 569 7 **ἀναξυομένης** dazu a. R. **repurgata** — B 569 19 **ἐπιπολῆς** dazu a. R. spuma — B 569 25 *μὲν ἄραδες* dazu a. R. Theo[dorus] membrades — *τριχίδων τριχίαι* dazu a. R. sardinę sardę — S. 86 B 570 3 *αἱ δ' ἐγχέλυς* dazu a. R. $\overline{\iota\varsigma}$ — B 570 8 *τελματώδεσι λίμναις* dazu a. R. feculentis stagnis — B 570 14 **ἑλμίνθια** dazu a. R. lumbriculi — B 570 17 **ἐνίκμῳ** dazu a. R. **humescente** — B 570 18 **διακνιζομένοις** dazu a. R. scalptis — B 570 25 *τοὺς δὲ* dazu a. R. $\overline{\iota\vartheta}$ — B 570 2 **χελῶνα** dazu a. R. labeo — **μύξωνα** dazu a. R. **Muco** — B 570 3 *πονοῦσι* etc. dazu a. R. Theo[dorus] **ruant in terram** ac excidant — B 570 5 **ἐν κινήσει** dazu a. R. motu — B 570 6 **διατελοῦσιν ὄντες** dazu a. R. perpetuo incitantur — S. 86[b] B 570 11 *ῥύασι* dazu a. R. solitariis — B 570 14 **ἐαρινὴν** dazu a. R. Theo[dorus] **Autumnale** — B 570 15 **ἀνθερίνη** Korr. *ἀθερίνη* dazu a. R. **Arista** — B 570 19 *αὐλωπίας* dazu a. R. sacer — B 570 21 *δρομάδες* dazu a. R. Cursiones — B 570 22 **κορακῖνος** dazu a. R. graculus — S. 87 B 571 10 *θυννίδων* darüber limariis — B 571 11 *πηλαμύδων* dazu a. R. limariis — B 571 12 *ἐλαφηβολιῶνα* dazu a. R. februario post idus — B 571 13 *ἑκατομβαιῶνα* dazu a. R. Junii Nonas — B 571 14 *θυλάκῳ* dazu a. R. utriculo — B 571 18 *ἅμα* etc. dazu a. R. foetas comitantes — B 571 25

εὐημερίας dazu a. R. profectus — B 571 26 *πυραμητόν* dazu a. R. messe tritici — B 571 31 *διάδηλον* dazu a. R. periculo innotescit — B 571 3 *περὶ μὲν οὖν* dazu a. R. $\overline{ιx}$ — S. 87^b B 571 10 *ἐπτοῆσθαι* dazu a. R. gestiant atque incitentur — B 571 13 *ὗες* dazu a. R. *ὗεσ* — B 572 3 *δαψήλειαν* dazu a. R. copiam — S. 88 B 572 10 *ἱππομανοῦσιν* darüber equiunt — B 572 14 **ὀχεῖα** dazu a. R. **equos admissarios** — B 572 16 **καπρίζειν** dazu a. R. subare — B 572 18 **ἀπείπωσι** dazu a. R. desistant — B 572 21 *καπρία* dazu a. R. *καπρία* — B 572 23 *συγκόπτουσι* dazu a. R. colligunt — B 572 29 *οὐροῦσι* dazu a. R. equiunt — B 572 32 *κατακώχιμαι* dazu a. R. incenduntur — B 572 9 *κατηφέστεραι* dazu a. R. frons tristior redditur — S. 88^b B 572 16 *τις* dazu a. R. femina scilicet — B 572 19 *ἀτιμαγελεῖν* dazu a. R. Eras[mus] dearmentari Theo[dorus] coarmentari — B 572 26 *σκυζᾶν* dazu a. R canire — B 572 29 *καθάρσει* dazu a. R. Theo[dorus] legit *καθάρσεισ* — B 573 7 *ἡμικοτύλιον* dazu a. R. hemina — S. 89 B 573 12 *σημεῖον* dazu a. R. Theo[dorus] signum conceptus — B 573 20 *λεπτότερον* dazu a. R. densius — B 573 24 *πυοειδές* dazu a. R. ad speciem puris — B 573 33 *ὁμοίως* dazu a. R. sed tardius coeunt — B 573 5 *μετάχοιρον* dazu a. R. posthumum, maetzischüssel — S. 89^b B 573 10 *κάπρῳ* dazu a. R. apro — B 573 11 *ἑφθάς* darüber elixum — B 573 13 *δέλφακας* dazu a. R. suculę nuper natę — B 573 17 *τὰ δὲ πρόβατα* dazu a. R. $\overline{ιθ}$ — B 573 18 **ἀνακυΐσκει** dazu a. R. Theo[dorus] abortum infert — S. 90 B 574 12 **ὀξεῖαν** dazu a. R. **lubricam** — B 574 17 *εὐετηρίας* dazu a. R. anni foelicis — B 574 15 *κακοθηνεῖν* dazu a. R. *κακοθηνεῖν* — B 574 16 *τῶν δὲ* dazu a. R. $\overline{x}$ — B 574 17 **ὀκατάμηνος** dazu a. R. **ὀκτάμηνοσ** — B 574 20 *κλέπτουσι* dazu a. R. furticiis initibus — B 574 5 **φλεγματώδης** dazu a. R. pituitosa — S. 90^b B 574 16 *ἀνοίδησις* dazu a. R. tumor — B 575 9 *ἐπιτυχεῖν* darunter deprehendere sive incidere illis — S. 91 B 575 13 *βοῦς* dazu a. R. $\overline{xα}$ — B 575 14 *συγκάπτεσθαι* dazu a. R. Theo[dorus] le[git] *συγκάμπτεσθαι* — B 575 17 *ἐὰν μὴ* etc. dazu a. R. nisi ex intervallo — B 575 19 **διὰ τὴν ἀκμήν** dazu a. R. vigore ętatis — B 575 28 **ἐμβόλιμον** dazu a. R. abortivum — B 575 4 *νομήν* etc. dazu a. R. pabuli copia — B 575 8 **ποδαγρᾷ** dazu a. R. dolore articulorum laborat — S. 91^b B 575 15 *θαργηλιῶνα* etc. dazu a. R. April. Maium — B 575 19 **συνήθειαι** dazu a. R. **menses** — B 575 21 *ἵππος* dazu a. R. $\overline{xβ}$ — S. 92 B 576 20 **ἱπποφόρβιον** dazu a. R. **armentum** — B 576 21 *στραφῇ* dazu a. R. moverit — B 576 5 **ὕψους** dazu a. R. proceritatis — B 576 11 *σπᾶσθαι* dazu a. R. humorem trahi — B 576 13 *μετὰ τοὺς βόλους* dazu a. R. a dentium ortu — S. 92^b B 576 19 **ἀλλὰ ἀπηρτημένος** dazu a. R. at non vertice extans adactiore — B 576 22 *πᾶσαν* dazu a. R. Theo[dorus] i. e. certam — B 577 2 *νέον* dazu a. R. novale — B 577 10 *ἰσχάδος* dazu a. R. carica — **περιφερὲς** dazu a. R. orbiculatum — B 577 17 *ὀξεῖαν* dazu a. R. procacem — B 577 18

ὄνος dazu a. R. κγ — B 577 20 γνώμονας dazu a. R. Gnomonas — S. 93 B 577 27 ὁ δ' ἵππος dazu a. R. Theo[dorus] legit sed equus asini minime — B 577 29 βεβάζεται dazu a. R. mari iungitur — B 577 30 **πλῆσμα** dazu a. R. initum — B 577 6 ἐξαμβλοῖ dazu a. R. abortus sequitur — B 577 8 **κατὰ τὸ ἄρρεν** dazu a. R. maris norma — B 577 16 τύχῃ τεθηλακὼς Trennungsstrich zwischen beiden Wörtern — B 577 17 **ἐπίτηδες** dazu a. R. **de industria** — ἱπποθήλας dazu a. R. equimulgos — B 577 19 ὁ δὲ dazu a. R. κδ — B 577 21 **γίννος** dazu a. R. hinnulus — B 577 27 **νάνοι** dazu a. R. pumiliones — S. 93[b] B 577 30 **νεὼν** dazu a. R. templum. Die ganze Stelle über den γίννος B 577 28—578 1 ist am Rande durch fünfmal untereinandergesetzte || eingerahmt. — B 578 5 **τούτων** dazu a. R. κε — B 578 8 **παχὺ** dazu a. R. **ταχὺ** nam Theo[dorus] mox coeat — B 578 10 **ἡ δὲ** dazu a. R. κς — B 578 17 ὁ δὲ dazu a. R. κȝ — B 578 25 **αἱ δὲ** dazu a. R. κH — S. 94 B 578 4 ξυόμενοι dazu a. R. pruriens — B 578 6 ἡ δὲ dazu a. R. κΘ — B 578 13 **βοηδρομιῶνα** dazu a. R. Augustum et septembrem — B 578 18 νεβρῶν dazu a. R. hinnulorum — B 579 1 βρωμᾶται dazu a. R. olet, foetet — S. 94[b] B 579 18 αἱ **δ'** ἄρκτοι dazu a. R. λ — B 579 23 ψιλὸν dazu a. R. nudum — B 579 25 ἐλαφηβολιῶνος dazu a. R. februarius — B 579 31 **λέων** dazu a. R. λα — S. 95 B 579 15 ἡ δὲ dazu a. R. λβ — B 579 30 οἱ δὲ dazu a. R. λγ — B 580 6 ἡ δ' ἀλώπηξ dazu a. R. λδ — B 580 11 λύκος δὲ dazu a. R. λε — S. 95[b] B 580 25 λύκος dazu a. R. lupus canarius — B 580 26 θῶες dazu a. R. lupi cervarii — B 580 29 **μακρότερος** dazu a. R. Theo[dorus] legit μικρότερος — B 580 30 **ὑγρὸς** dazu a. R. mollis et agilis — B 580 1 εἰσὶ dazu a. R. λς — B 580 10 ἡ δὲ dazu a. R. λȝ.

Kp. VII B 581 9 Περὶ δ' ἀνθρώπου etc. zu der ersten Zeile ein senkrechter Strich am Rande — B 581 15 φυτὰ dazu a. R. stirpes — B 581 20 ταχείαις dazu a. R. Theo[dorus] asperis τραχείαις — παρανενευρισμέναις darunter Theo[dorus] incontentis forte pro incontensis dixit — S. 96[b] B 581 2 **νεόσφακτον** dazu a. R. recens occisi animalis — B 581 4 **ἰσχαίνει** dazu a. R. extenuant — B 581 6 ἠρμένων darüber prominent — B 581 11 **μάλιστα** dazu a. R. exhortatio — B 581 16 εἴωθεν dazu a. R. Theo[dorus] temperantia scilicet — 581 19 **εὔρουν** dazu a. R. lubricum — S. 97 B 582 16 **δὶς** dazu a. R. Theo[dorus] legit **τρὶς** — B 582 19 συλλαμβάνουσι darüber concipiunt — S. 97[b] B 582 31 θρομβώδη dazu a. R. globulenta — B 582 34 ἡ δὲ dazu a. R. βij — περὶ φθίνοντας dazu a. R. decrescente luna — B 582 10 πνιγμοὶ etc. dazu a. R. strangulationes et crepitus — B 582 11 σύλληψις dazu a. R. σύλληψις — B 582 19 συμμύουσι dazu a. R. comprimuntur — S. 98 B 582 35 λεῖον ... μόνον in Klammern eingeschlossen — B 583 1 οὖρα dazu a. R. urinam — B 583 2 ἔκρυσιν dazu a. R. urinam — B 583 11 **ἐξικμάζουσι** dazu a. R. **evaporant** — B 583 13 δριμέα dazu a. R. acriora — B 583 14 γίνεται dazu a. R.

γ iij — B 583 17 *ἀπολισθαίνει* dazu a. R. delabitur defluit — B 583 18 *ἀντέχηται* dazu a. R. hereant — B 583 23 *κεδρίνῳ* etc. dazu a. R. iuniperino, cerussa, thure — S. 98ᵇ B 583 12 *ἐκτρωσμοὶ* dazu a. R. abortiones — B 583 29 *ὅταν* dazu a. R. δ iiii — B 583 31 *χάσκουσιν* darüber aperiuntur — *γόνιμον* duzu a. R. vivum — S. 99 B 584 5 ff. *δεκαταίαις* ... *ἔμετοι* am Rande durch eine Klammer eingerahmt — B 584 12 *στραγγουρίαι* dazu a. R. destillationes urinę — B 584 14 *διατελοῦσιν* dazu a. R. minus pallent — B 584 19 *κισσᾶν* dazu a. R. Theo[dorus] **picare** ab ave pica — B 584 22 *ἀσῶνται* dazu a. R. fastidiunt — B 584 29 *νωθρότερος* dazu a. R. obtusior — B 584 30 *χαλεπώτερος* dazu a. R. magis acer. Die Worte *ἐπὶ δὲ τοῖς* ... *τίκτουσι* am Rande durch eine Klammer eingerahmt — B 584 34 *μοναχῶς* dazu a. R. singulari et simplici modo — S. 100 B 584 35 **ἀνὰ** dazu a. R. singulis partubus — B 585 12 *ἐπικυηθέντα* darüber superfaetati — B 585 15 *μοιχευομένη* darüber adultera — B 585 20 *τελεόμηνα* dazu a. R. iusto mensium numero — B 585 22 *ἐκτιτρώσκουσαι* darüber abortienses — B 585 23 *ἐξέβαλον* darüber abortum passę — B 585 23 *συγγένωνται* darüber concumbunt viro — B 585 24 *μυξώδους* dazu a. R. mucore — B 585 27 *ἁλὶ* darüber sali — *δαψιλεστέρῳ* darüber largo — B 585 29 ***τὸ δὲ γάλα τὸ γινόμενον*** dazu a. R. ν ε — B 585 33 *διαλύονται* dazu a. R. infestantur — S. 100ᵇ B 585 35 **παῦλα** dazu a. R. finis — B 585 5 *οἱ δ' ἄνδρες* dazu a. R. ς VI — B 585 29 *ἀνάπηροι* dazu a. R. lesi — B 585 31 *φύματα* etc. dazu a. R. verucas et nevos — S. 101 B 585 34 *υἱιδοῦς* darüber nepos — B 585 36 ***κολοβῶν*** dazu a. R. **mancis** — B 586 15 *ἐν δὲ* dazu a. R. ʒ vij — B 586 31 *αὐξάνεται* dazu a. R. H viij — S. 101ᵇ B 586 9 *σφυράδας* dazu a. R. alvi excrementa — B 586 23 ***ἔλυτρον*** dazu a. R. putamen — B 586 27 ***ὅταν δ' ὠδίνωσιν*** dazu a. R. Θ IX — B 586 28 **ἀποστηρίζονται** dazu a. R. incumbunt — B 586 31 *ὀσφὺν* darüber lumbos — B 586 32 *ἦτρον* dazu a. R. imum ventrem — *ἰχῶρες ὑδαρεῖς* darüber sanies aquosa — B 586 33 *ὕπωχροι* darüber pallida — S. 102 B 587 5 *ἀποβιαζόμεναι* darüber coactę — B 587 9 ***καὶ τῆς μαίας*** darüber obstetricis, am Rande ι x — *οὐκ ἀστόχου* dazu a. R. perspicacis intelligentię — B 587 11 *εὐχερείᾳ* darüber dexteritate — B 587 12 *ἀγχίνουν* darüber ingeniosum — B 587 13 *ἐρίῳ* darüber lana — B 587 15 *συνεχὲς* dazu a. R. copula, amentum — B 587 31 *μηκώνιον* dazu a. R. papaverculum — B 587 32 ***πιττῶδες*** dazu a. R. **piceum** — B 587 34 *ὑπερέχῃ* darunter emineat capite — S. 102ᵇ B 587 13 ***βρέγμα λευκὸν*** dazu a. R. Theo[dorus] legit *βρέγμα μαλακὸν* sinciput molle est — B 587 15 *ὀδοντοφυεῖν* darüber dentire — B 587 17 *τίτθαι* dazu a. R. nutrices — B 587 19 *μετὰ* dazu a. R. ια XI — B 587 22 ***στραγγαλίδες*** dazu a. R. globuli — B 587 24 *σομφός* darüber mollis — B 587 33 ***αἱμορραΐδας*** dazu a. R. Mariscas — B 588 3 ***εἴωθε δὲ τὰ*** dazu a. R. ιβ xij — *σπασμὸς* etc. darunter convulsione excipi — S. 103 B 588 12 ***προϊούσης δὴ τῆς ἡλικίας*** dazu a. R. hoc non habet Theo[dorus] —

Kp. IX B 588 21 *ἡμερότης* dazu a. R. urbanitas — B 588 22 ***ἀνδρία*** dazu a. R. feritas — ***δειλία*** dazu a. R. ignavia — *θάρρη* dazu a. R. fidentia — S. 103ᵇ B 588 15 ***σωλῆνες*** dazu a. R. ungues — B 588 18 *ἀμυδρῶς* dazu a. R. leviter et obscure — B 589 1 ***συνετώτερα*** dazu a. R. prudentiora — B 589 11 *διχῶς* dazu a. R. *τριχῶς* legit Theo[dorus] — B 589 21 *καὶ γὰρ* dazu a. R. β̄ — B 589 9 *μύζων* etc. dazu a. R. mutiens et anhelans — S. 104ᵇ B 589 29 *ὥσπερανεὶ* ***διεστάφθαι*** dazu a. R. perversa — B 590 3 *ἀκαριαίου* dazu a. R. minimo quodam — B 590 10 *προσφιλὲς* dazn a. R. carum et suave — S. 105 B 590 20 *διηθεῖται* dazu a. R. transmittitur — B 590 22 *διηθεῖσθαι* dazu a. R. percolari — B 590 30 *πόρον* dazu a. R. excrementum — B 590 32 *λεπάδες* dazu a. R. patellę — B 590 7 *ἀπόλλυνται* dazu a. R. devorant — B 590 13 *συμβαίνει* dazu a. R. *σύμβασισ* — S. 105ᵇ B 590 21 *θαλάμας* darüber cubilia — B 590 28 ***ἀνάπαλιν*** dazu a. R. retro — *ἐξακοντίζει* dazu a. R. cornua porrigit — B 590 33 *τευθίδες* dazu a. R. lolligines — B 591 10 *χάνναι* dazu a. R. hiatulę — B 591 11 ***σινόδοντες*** dazu a. R. dentices — *ὀρφοὶ* dazu a. R. cervę — B 591 15 ***μελάνουρος*** dazu a. R. oculata — B 591 16 *πράσιον* dazu a. R. porrum — B 591 21 *μάζῃ* dazu a. R. offa panis — B 591 23 ***χελῶνα*** dazu a. R. labeonem — ***πρόσγηρως*** dazu a. R. circalittoralis — B 591 24 ***οὐ*** dazu a. R. Theo[dorus] non legit ***ὄν*** — S. 106 B 591 26 *βλενώδεις* dazu a. R. sordidi — B 591 28 *περιπλανῶνται* dazu a. R. *περιπλυνῶνται* legit Th[eodorus] abluant — B 591 1 *λαίμαργος* dazu a. R. gulosos — B 591 2 *ἄπληστος* dazu a. R. iners — B 591 12 *βρύον* dazu a. R. muscus — B 591 13 *φυκίς* dazu a. R. fuca — B 591 14 *καρίδων* dazu a. R. squillarum — B 591 19 *ἐπινέμεται* dazu a. R. reliquias pascitur — B 591 25 ***νεῖν*** dazu a. R. meare — S. 106ᵇ B 592 4 *πλαταμώνων* dazu a. R. limaria — B 592 12 ***δημὸν*** dazu a. R. pingue — B 592 21 *ὕδατι* etc. dazu a. R. in aqua exigua — B 592 22 *ἐάνπερ πωμασθῇ* a. R. includantur — B 592 29 *τῶν δ' ὀρνίθων* dazu a. R. γ̄ — B 592 2 *φαβοτύπος* etc. dazu a. R. palumbarius et fringillarius — B 592 3 ***τριόρχης*** dazu a. R. Buteus — B 592 5 *φήνη* etc. dazu a. R. ossifraga et vultur — B 592 9 ***νυκτικόραξ*** dazu a. R. cicuma — S. 107 B 592 13 *ἐλιός* etc. dazu a. R. Aluca, ulula, Asio — B 592 13 *κίττας* dazu a. R. picas — B 592 17 *σπίζα* etc. dazu a. R. fringilla, rubetra, luteola, parus — B 592 21 *συκαλίς* etc. dazu a. R. ficedula, atr. capilla, rubicilla, rubecula, silvia, curuca — B 592 24 *λόφον* etc. dazu a. R. pluma latiuscula et cętera elegans et cantu suavis est — B 592 28 *σπερμολόγος* dazu a. R. frugilega — B 592 30 *ἀκανθίς* dazu a. R. spinus sive ligurinus, Carduelus — ***ῥυσομήτρις*** dazu a. R. Theo[dorus] legit ***χρυσομήτρισ*** aurivinctis — B 593 4 *πτοεῖται* dazu a. R. pipones — B 593 6 *δρυοκολάπτας* dazu a. R. picum martium — B 593 8 *κελεός* dazu a. R. Galgulus — B 593 12 *κνιπολόγος* dazu a. R. Culicilega — B 593 13 *κατάστικτος* dazu a. R. maculis distinctus — S. 109ᵇ B 593 21 *καμπ-*

τούσης dazu a. R. dum se in aquam propendit — B 593 27 στεγανόποδες dazu a. R. palmipedes — B 593 1 ἐρωδιὸς dazu a. R. Ardeola — B 593 3 πελαργὸς dazu a. R. Ciconia — λάρος dazu a. R. gavia — B 593 7 σχοίνικλος dazu a. R. Junco — B 593 8 ἀηδόνων dazu a. R, ἀλκηδόνων legit Theo[dorus] — B 593 10 δονάκων dazu a. R. harundinibus — B 593 14 κέπφος etc. dazu a. R. fulica, mergus, rupex — B 593 17 κολυμβίς dazu a. R. urinatrix — B 593 20 **νευστικός** dazu a. R. natans est — S. 110 B 594 2 ἰκτῖνος dazu a. R. tinnunculus — B 594 4 τὰ δὲ dazu a. R. $\bar{\jmath}$ — B 594 6 λιχνότατοι dazu a. R. cupedię dediti — B 594 15 ἐκχυμίζουσιν dazu a. R. evaporare mos est — B 594 25 τῶν δὲ dazu a. R. $\bar{\varepsilon}$ — B 594 30 μονοπεῖραι darunter unipetę — B 594 31 κυνηγέσια dazu a. R. venatores — S. 110ᵇ B 594 4 τυμβωρυχεῖ dazu a. R. sepulchra effodit — B 594 6 ὑγρότητα dazu a. R. lubricitatem — B 594 7 χέδροπας dazu a. R. legumina — B 594 8 καταγνύουσα dazu a. R. perforatis alveis — B 594 12 κατὰ πρόσωπον dazu a. R. contra — B 594 19 λάβρως dazu a. R. incontinenter — S. 109 B 595 2 κερκίδας dazu a. R. virgulta — B 595 7 πίνει dazu a. R. $\bar{\varsigma}$ — B 595 10 κάψει dazu a. R. mordet — B 595 15 **κυνός** dazu a. R. Theo[dorus] legit ὑός — B 595 24 **εὐωχοῦσιν** dazu a. R. obesant — B 595 29 **ἀκύλαις** dazu a. R. **glande** — ἀχράσι etc. dazu a. R. piro, cucumere — B 595 30 κοιλίαν etc. dazu a. R. ventrem calidum — B 595 31 νέμεσθαι etc. dazu a. R. Theo[dorus] passere gregatim — B 595 1 ἀπογίνεται etc. dazu a. R. pondere — B 595 5 οἱ δὲ dazu a. R. $\bar{\vartheta}$ — S. 109ᵇ B 595 6 **ὀρόβοις** dazu a. R. ervo, fabis fresis — B 595 10 ἐπτισμέναις dazu a. R. à gluma repurgatis — ἀσταφίσι dazu a. R. passa — B 595 11 **πτελέας** dazu a. R. ulmi — B 595 15 **πίττῃ** dazu a. R. pice — **ἀγέλαι** dazu a. R. iumenta — B 595 16 μετανιστάμεναι dazu a. R. sollicitata — B 595 19 ὅταν dazu a. R. ut — B 595 22 ἵπποι dazu a. R. $\bar{H}$ — B 595 26 κρατίς dazu a. R. farrago — B 595 28 πρωτόκουρος dazu a. R. prima falx — B 596 3 ὁ δ' ἐλέφας dazu a. R. Θ — S. 110 B 596 13 πρόβατα dazu a. R. $\bar{\iota}$ — B 596 21 ἅλας dazu a. R. salis contactu — B 596 25 θαλλός dazu a. R. oleą oleaster — B 596 26 ἅλμη dazu a. R. salsugine — B 596 30 ταλαιπωρίαι dazu a. R. labores — B 596 3 ἑλώδη dazu a. R. palustribus — B 596 4 κολέραι dazu a. R. glabrę — B 596 8 κώδια dazu a. R. pelles — B 596 10 τῶν dazu a. R. $\bar{\iota\alpha}$ — B 596 11 ὑγρᾶς etc. dazu a. R. liquando forte lingendo — B 596 14 μύωψ darunter tabanus — S. 110ᵇ B 596 19 τροφαῖς dazu a. R. $\bar{\iota\beta}$ — B 596 30 ἐκτοπίζει dazu a. R. peregre proficiscuntur — B 597 15 **ἐβ** dazu a. R. ἐκ — S. 111 B 597 1 ἕρμα λίθον dazu a. R. fulmentum — B 597 3 φάτται dazu a. R. livię — B 597 10 εὐημεροῦσιν dazu a. R. prospere degunt — B 597 12 a. R. observant — B 597 16 γλωττὶς etc. dazu a. R. lingulata, matrix, oto — B 597 17 **ὥσπερ** dazu a. R. Theo[dorus] legit ὅσπερ — S. 111ᵇ B 597 28 ἀκολαστότερον dazu a. R. loquacior — B 597 30

πελεκάν dazu a. R. platea — B 597 31 τῶν dazu a. R. ιγ — B 598 6 θὶς dazu a. R. lituus — B 598 10 πρόσγειος etc. dazu a. R. cernua — B 598 12 τρυγὼν dazu a. R. pastinaca — B 598 13 χάννη dazu a. R. hiatula — B 598 16 κόκκυγες dazu a. R. cuculi — B 598 27 ἄμιαι dazu a. R. limarię — S. 112 B 598 28 ῥυάδων dazu a. R. fusanei — B 598 1 φαλαίνης dazu a. R. tirsione — B 598 10 αὐτοῦ dazu a. R. Theo[dorus] legit ἀυτῷ ὃν — B 598 12 τριχαῖοι dazu a. R. sardi — B 598 14 περικαθαίρουσι dazu a. R. lustrant — B 598 17 ἐκπλέοντες dazu a. R. Theo[dorus] legit εἰσπλέοντες et ἐκπλέοντεσ — S. 112[b] B 598 30 τοῦ αἰγιαλοῦ dazu a. R. Theo[dorus] proxime ęgęum — B 599 20 τὰ δ' ἔντομα dazu a. R. ιδ — B 599 30 φωλεῖ dazu a. R. ιε — B 599 31 ἀσκαλαβῶται darunter stelliones — S. 113 B 599 3 ἵππουρος dazu a. R. equiselis — B 599 8 **κόττυροι** dazu a. R. merulę — B 599 16 παράλογοι dazu a. R. insolitę — B 599 22 **ὡραῖοι** dazu a. R. tempestivę — B 599 24 ὅταν dazu a. R. Theo[dorus] le[git] lacte appellato per id tempus cernuntur itaque pręstant ad usum — S. 113[b] B 601 1 **διὰ πλείστου ἀλείσκεσθαι χρόνου** dazu a. R. longo interposito tempore etc. — B 600 10 φωλοῦσι dazu a. R. ις — B 600 22 **ἄδειν** dazu a. R. Theo[dorus] aliter **vidisse** scilicet pinguis — B 600 24 τιθασῶν dazu a. R. palumborum — B 600 27 τῶν δὲ dazu a. R. ιϡ — S. 114 B 600 11 πρὸς τὸ ἀφιστάναι dazu a. R. laxetur et hiet — B 600 12 φωλεῖ etc. dazu a. R. glis — B 600 16 περὶ τὰς γενέσεις dazu a. R. primi ortus operculum — B 600 22 ἀσκαλαβώτης dazu a. R. stellion — B 601 3 ἐμπὶς dazu a. R. culex — S. 114[b] B 601 23 εὐημεροῦσι dazu a. R. ιΗ — B 601 27 αὐχμοὶ dazu a. R. squalores — B 601 9 τῶν dazu a. R. ιΘ — εὐθηνεῖ dazu a. R. bene vivit — B 601 22 κωβιοὶ etc. dazu a. R. lacustres regiones — A 601 31 καταπήγνυνται dazu a. R. gelent — B 602 9 περὶ τὸ τέναγος dazu a. R. in vado — S. 115[b] B 602 16 **ἤ** dazu a. R. Theo[dorus] legit **Ἦ** — B 602 6 λυμαίνονται dazu a. R. liguriunt — B 602 8 ὡραῖοι dazu a. R. tempestivi — S. 116 B 602 20 τοῖς δὲ dazu a. R. Κ — B 602 22 γλάνις dazu a. R. silurus — B 602 23 **νεανικῆς καροῦται** dazu a. R. magno sopitur — B 602 26 ἑλμὶς dazu a. R. lumbricus — B 602 29 νεανικὸν dazu a. R. dirus — B 602 31 πλόμῳ dazu a. R. verbasco herba — B 603 6 **φωλεὸν** dazu a. R. **cuniculum** — B 603 7 **κύρτῳ** dazu a. R. Nassa — B 603 11 περιελόντες etc. dazu a. R. motis lapidibus — S. 116[b] B 603 22 οὐ μόνον etc. dazu a. R. Theo[dorus]: non modo propter ferramentum quo piscatores abradendo ubertim caperent, verum etiam etc. — B 603 29 περὶ dazu a. R. κα — B 603 31 βράγχος dazu a. R. raucedo — B 603 32 φλεγμαίνει dazu a. R. inflammantur — B 603 2 ὁτὲ dazu a. R. alias — B 603 6 μικρὸν ὃν dazu a. R. quantulibet [!] — B 603 7 κραυταν τ in ρ Korr. — B 603 8 κεφαλῆς πόνος dazu a. R. struma — S. 117 B 603 27 ἐρέβινθοι dazu a. R. cicer — B 604 4 οἱ δὲ dazu a. R. κβ — B 604 13 οἱ δὲ dazu

a. R. $\overline{\varkappa\gamma}$ — B 604 22 *τῶν* dazu a. R. $\overline{\varkappa\delta}$ — S. 117ᵇ B 604 30 *ἀρρωστίας* dazu a. R. tenuioris intestini morbus — B 604 4 *τέτανος* dazu a. R. nervorum rigor — B 604 6 *ἔμπυοι* dazu a. R. suppurati — B 604 8 *κριθίας* dazu a. R. ordeatio — B 604 10 *νυμφιᾶν* dazu a. R. lymphari — B 604 12 *κατηφεῖ* dazu a. R. citatur contentius — B 604 14 *πάλιν* dazu a. R. idque vicissim — B 604 16 *λαπαρὸς* dazu a. R. ut latera sbusidant — *κύστις* dazu a. R. Theo[dorus] suo dimoveatur loco — B 604 18 ***σταφύλινον περιχάνῃ*** dazu a. R. pastinacam devorarint — B 604 19 *σφονδύλῃ* dazu a. R. vaticilli — ***μυγαλῆς*** dazu a. R. **muris aranei** — B 604 21 *φλύκταιναι* dazu a. R. pustulę — B 604 25 *σαύραις* dazu a. R. Cęcilia — B 604 26 ***ἔμπειροι*** dazu a. R. usuperiti — B 604 29 *διηθεῖται* dazu a. R. percolatur — S. 118 B 605 4 *ἀποτρώγουσιν* dazu a. R. abrodunt — B 605 15 *ἀκέραιον* dazu a. R. limpida — B 605 16 *οἱ* dazu a. R. $\overline{\varkappa\varepsilon}$ — B 605 20 *δυσριγότατον* dazu a. R. frigoris impatientiss. — B 605 23 *οἱ* dazu a. R. $\overline{\varkappa\varsigma}$ — B 605 25 ***μαλακίζεται*** dazu a. R. ęgrotat — B 605 27 *ὅταν* dazu a. R. quo cum vires languerint — B 605 3 *σιδήριον* dazu a. R. spiculum — *ἔλαιον* dazu a. R. Theo[dorus] qui autem oleum non bibunt iis radix Tijrtami decocta in vino datur — S. 118ᵇ B 605 6 *περὶ* dazu a. R. $\overline{\varkappa\zeta}$ — B 605 14 *ἠπίολος* dazu a. R. papilioni — B 605 17 *ἀμύνονται* dazu a. R. insectantur — B 605 18 *μέλιτται* dazu a. R. Theo[dorus] ęgrotant potissimum — B 605 22 *διαφέρει* dazu a. R. $\overline{KH}$ — B 605 24 ***πολυχρονιώτερα*** dazu a. R. vita breviore — S. 119 B 606 14 *σπιθαμῆς* etc. dazu a. R. mensura palmari et dodrantili — B 606 26 *ἀφθόνως* dazu a. R. large — B 606 2 *ἀκρόδρυα* dazu a. R. nucés — *χρόνιος* dazu a. R. diuturnius — B 606 16 *ἀχελώον* dazu a. R. Theo[dorus] inter Acheloum et Nesum — S. 119ᵇ B 607 9 *ποιοῦσι* dazu a. R. $\overline{K\Theta}$ — B 607 16 ***καρίᾳ*** dazu a. R. Theo[dorus] legit **scythia** — B 607 18 ***δηγμάτων*** dazu a. R. virulentos ictus — B 607 23 ***ἐν τῷ σιλφίῳ*** dazu a. R. medicamentum putrificum. Theo[dorus] legit, in eodem agro Nascitur Lasser — S. 120 B 607 27 *ἀσκαλαβωτῶν* dazu a. R. stellionum — B 607 30 ***πολέμιον*** dazu a. R. adversatur — ***πτύελον*** dazu a. R. saliva — B 607 1 *διαφέρει* dazu a. R. $\overline{\lambda}$ — B 607 4 *καραβώδη* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ὃν* — B 607 15 *κοττύφους* dazu a. R. merulas — B 607 15 *καρὶς* dazu a. R. squilla — B 607 20 *στιβαδοποιεῖται* dazu a. R. nidum — B 607 22 *σμαρίς* dazu a. R. cerrus — S. 120ᵇ B 607 29 *ταριχείας* dazu a. R. salsamentariam.

Kp. X. S. 120 B 608 11 *ἀμαυροτέρων* dazu a. R. obscuriorum — B 608 21 ***γένεσι*** dazu a. R. The[odorus] procreatio — S. 121 B 608 26 *τιθασσεύεται* dazu a. R. mitescunt — B 608 28 *εὐφυέστεραι* dazu a. R. sagaciores — B 608 29 *οὐδὲν διαφέρει* etc dazu a. R. nihil a ceteris discrepat — B 608 1 *κακουργότερα* dazu a. R. insidiosiores — B 608 10 *μεμψιμοιρότερον* dazu a. R. mordacior — B 608 11 *δύσθυμον μᾶλλον* dazu a. R. Anxia magis — S. 121ᵇ B 608 27 *διεδρίας* etc. dazu a. R.

dissidia et considia — B 608 30 **κινδυνεύει** dazu a. R. Theo[dorus] haud scio — B 609 7 **κορυδῶνες** dazu a. R. **Alaudę** — **χλωρεύς** dazu a. R. Lutea — B 609 7 **πρέσβυς** dazu a. R. **rex avium** — B 609 19 *πυραλλίς* dazu a. R. ignaria — **κελεὸς** dazu a. R. Galgulus — B 609 20 **ὑφαιρεῖται** dazu a. R. eripit — S. 122 B 609 24 **βρένθος** dazu a. R. **Anas** — **λάρος** dazu a. R. **Gavia** — **τριόρχης** dazu a. R. **Buteus** — **φρύνος** dazu a. R. Rubetę — B 609 27 **ταπύνον** dazu a. R. **tympanum** — **αἰγωλιὸς** dazu a. R. **ulula** — B 609 30 *πίπῳ* dazu a. R. Theo.[dorus] pipo Ardeola [!] inimica est — B 609 31 **αἰγίθῳ** dazu a. R. salo — B 609 33 **ὀγκήσηται** dazu a. R. **Rudat** — B 609 3 *κίρκος* dazu a. R. Circus accipiter — B 609 4 *λυπεῖ* dazu a. R. vulnerat — B 609 8 **ἀμυνόμενος** dazu a. R. repungnando — B 609 9 **αἰγυπιῷ** dazu a. R. **vulture** — **κολεῷ** dazu a. R. **Galgulo** — B 609 12 *καταγνύει* dazu a. R. frangit — B 609 16 *ἐπάργεμος* dazu a. R. nubeculans — B 609 19 *εὐβίοτος* dazu a. R. victus facilis — S. 122[b] B 609 22 *ἀστερίας* dazu a. R. stellaris — B 609 25 *φαύλως* dazu a. R. ęgre — B 609 34 *αἰγυπιὸς* dazu a. R. vultur — B 610 8 **σχοινίων** dazu a. R. Iuncus — B 610 9 *λιβυὸς* dazu a. R. Lędus — B 610 10 **ποταμὸν οἰκεῖ καὶ λόχμας** dazu a. R. Theo.[dorus] fruteta et nemora — B 610 14 *θὼς* dazu a. R. Lupus cervarius — B 610 18 *θαυμαστὸν* dazu a. R. mirum in modum — S. 123 B 610 21 *ἀψυχότεραι* darüber timidiores — B 610 29 *πειθαρχεῖ* dazu a. R. obtemperat — B 610 32 *σειραῖς* dazu a. R. vinculis — B 610 1 *τῶν* dazu a. R. $\bar{\beta}$ — B 610 5 **κορακῖνοι** dazu a. R. **graculi** — B 610 6 **ἀθερῖνοι** dazu a. R. aristulę — **πηλαμύδες** dazu a. R. **limarię** — S. 123[b] B 610 20 *τὰ* dazu a. R. $\bar{\gamma}$ — B 610 24 *κάκιστον* dazu a. R. ineptissimum — B 610 29 *ἠρύγγου* dazu a. R. Arunci — B 610 30 **μεμωραμέναι** dazu a. R. stupidę — B 610 31 **ψυχρότεραι** dazu a. R. **difficilius** — B 611 2 **ἀπόλλυνται ... θηρίων** dazu a. R. hęc apud Theo.[dorum] non sunt — B 611 7 *αἱ* dazu a. R. $\bar{\delta}$ — B 611 12 **φιλόστοργον** dazu a. R. suę prolis amore tenetur — B 611 15 *τῶν* dazu a. R. $\bar{\epsilon}$ — B 611 18 *σέσελιν* dazu a. R. herba est — B 611 21 *πέτρα* dazu a. R. saxum abruptum — S. 124 B 611 23 *ὀπώρας* dazu a. R. tempore fructuum — B 611 33 *παττάλους* dazu a. R. subulas — B 611 34 *δίκρουν* dazu a. R. bifidum — B 611 4 *ἀμυντῆρας* dazu a. R. Amminicula — B 611 9 *Θαργηλιῶνα* dazu a. R. April. — S. 124[b] B 611 23 *ἀηδές* dazu a. R. fastidiosum — B 611 28 *συρίττει* dazu a. R. ferit — B 611 32 *αἱ* dazu a. R. $\bar{\varsigma}$ — B 611 35 *ἐσθίουσιν* dazu a. R. manducant — B 612 7 **παρδαλιαγχὲς** dazu a. R. **ab angore** — B 612 15 **οὕτω καὶ τὰς ἐλάφους** dazu a. R. Theo.[dorus] non habet — S. 125 B 612 22 *αἰσθάνεται* etc. dazu a. R. sentit secum commode agi — B 612 25 *ὀρίγανον* dazu a. R. cunilam — B 612 29 *πήγανον* dazu a. R. rutam — B 612 30 *τὸν ὀπὸν* etc. dazu a. R. succum silvestris lactuce exorbet — B 612 31 *ἑλμινθιῶσιν* darüber lumbricis — B 612 32 **λήϊον** dazu a. R. herbam — B 612 9 *λαβεῖν* etc. dazu a. R.

Miracula naturę — B 612 10 ἴκτις dazu a. R. viverra — B 612 16 στραγγουρίας dazu a. R. urinę stillationis — B 612 17 ἐπιξύοντες darunter Theo.[dorus] ex vino — B 612 18 ὅλως dazu a. R. ζ — S. 125ᵇ B 612 25 στιβάδα dazu a. R. stragulam — S. 126 B 613 23 ὑπὸ τῶν etc. dazu a. R. allectatrices — B 613 3 σπίζαι dazu a. fringillę — B 613 6 οἱ dazu a. R. η — B 613 9 ἐν τῷ λείᾳ etc. in aprico area facta materia vepribusque congestis devitationem — B 613 13 πορίζειν dazu a. R. ministrare — S. 126ᵇ B 613 30 οὐκ ἔρχεται etc. dazu a. R. Theo.[dorus] nusquam ex eo quò peperit loco discedit — B 614 1 μάχονται etc. dazu a. R. tumultuant — B 614 10 **ἐπικορίζουσι** dazu a. R. spernunt — B 614 11 ὠθεῖται dazu a. R. **invadit** — S. 127 B 614 26 ἐπτόηνται dazu a. R. gaudent, alias afficiuntur — B 614 28 καθιζάνουσιν dazu a. R. residunt — B 614 33 σκολόπαξ dazu a. R. gallinago — B 614 34 δρυοκολάπτης dazu a. R. Picus Martius — Θ — B 614 12 σκώληκας dazu a. R. Cossos — B 614 18 φρόνιμα dazu a. R. ι — S. 127ᵇ B 614 27 πελεκᾶνες dazu a. R. platea fluviatilis — B 614 31 τῶν dazu a. R. ια — B 614 35 χαράδρας dazu a. R. hiatus riparum — B 615 18 **δραπέτης** dazu a. R. fugax — B 615 20 εἰσὶ dazu a. R. ιβ (korr, aus ια) — S. 128 B 615 30 χρόνον οὐκ ἐλάττονα dazu a. R. spacium iugeri — B 615 4 **περιέτυχον** dazu a. R. **conspexere** — B 615 19 ἡ dazu s. R. ιγ — S. 128ᵇ B 615 30 **ὑπὸ τὴν ὀπώραν** dazu a. R. ęstate — B 616 1 ἐκ τοῦ συμφύτου etc. dazu a. R. ex Alo herba stirpitus evulso — B 616 5 **ἀκανθυλίδος** dazu a. R. **argatilis** — B 616 8 ποθὲν dazu a. R. ex Arabia — B 616 14 ἡ dazu a. R. ιδ — B 616 20 **ἁλοσάχναις** dazu a. R. à flore maris — B 616 22 **σικύαις** dazu a. R. cucurbitis — B 616 25 κατάστεγοι dazu a. R. consepti — B 616 27 θραύοντι darunter collidentj — B 616 28 ἁλοσάχνη darunter flos aridus — S. 129 B 616 32 βελόνης dazu a. R. acus piscis — B 616 35 ὁ dazu a. R. ιε — B 616 3 αἰγίθαλος dazu a. R. parus — B 616 4 μελαγκόρυφον dazu a. R. Atricapillam — B 616 7 **περιττά** dazu a. R. numero imparia — B 616 10 εὐβίοτος dazu a. R. salus — B 616 11 χλωρίων dazu a. R. vireo — B 616 12 μοχθηράν dazu a. R. ingratum — ἐλέα dazu a. R. velia — ις — B 616 16 **καὶ ... ἀγαθὴν** dazu a. R. Theo.[dorus] non habet — B 616 19 ἡ dazu a. R. ιз — B 616 21 κακόποτμος dazu a. R. infęlix — B 616 23 εὐθήμων etc. dazu a. R. animo hilaris, concinnus compos vitę facilioris — B 616 24 **διὰ τὸ πολύιδρις** dazu a. R. **rerum cognitione callet** — B 616 27 δίθαλος darunter victus gemini — S. 129ᵇ B 616 29 θριποφάγος dazu a. R. victus ex cossis — B 616 31 ἀκανθίδες dazu a. R. Ligurini — λιγυρὰν dazu a. R. amęnam — B 616 33 τῶν dazu a. R. ιΗ — B 616 34 **ἔπαγρος** dazu a. R. cęnicerula [!], operosa ἔπαργοσ — B 617 3 **ἀσινῶς** dazu a. R. innocue — B 617 11 τῶν dazu a. R. ιΘ — B 617 15 **βαιός** dazu a. R. fusco colore — B 617 18 κιχλῶν dazu a. R. κ — viscivorum — B 617 19 ῥητίνην dazu a. R. Resinam — B 617 20 τριχάς dazu a. R. pilaris —

B 617 23 *ἔστι* dazu a. R. κα — B 617 28 *ἵππω* darunter Theo[dorus] pippo — *ὁ δὲ* dazu a. R. κβ — S. 130 B 617 32 *μαλακοκρανεὺς* dazu a. R. Molliceps — B 617 4 *κακόπτερος* dazu a. R. noctu — B 617 6 *ἔστι* dazu a. R. κγ — B 617 12 ***οὐ*** dazu a. R. Theo.]dorus] non habet *οὐ* — B 617 16 *κολοιῶν* dazu a. R. κδ — *κορακίας* dazu a. R. graculus — B 617 18 ***βωμολόχος*** dazu a. R. **scurra** — B 617 21 ***σπορὰς*** dazu a. R. Galerita à crista vocata solitaria sive singularis — B 617 23 *ἀσκαλώπας* dazu a R. Gallinago — Κς — B 617 26 *ψάρος* dazu a. R. sturnus — B 617 27 *αἱ* dazu a. R. Κ3 — B 617 31 *σκῶπες* dazu a. R. Asiones — ΚΗ — S. 130[b] B 618 7 *ζεφυρίοις* dazu a. R. favoniis — B 618 8 *ὁ* dazu a. R. κΘ — B 618 18 ***ἐκκολάπτει*** dazu a. R. excludit — B 618 27 *δειλίαν* dazu a. R. ignaviam — B 618 28 *ὑποβολιμαίους* dazu a. R. supposititios — B 618 31 *οἱ* dazu a. R. λ — B 618 34 *κυψελίσιν* dazu a. R. cistellis — S. 131 B 618 2 *αἰγοθῆλας* dazu a. R. caprimulgus — B 618 5 *ἦθος* etc. dazu a. R. moribus mollior — B 618 9 *οἱ* dazu a. R. λα — B 618 16 *ὡς* etc. dazu a. R. quo inter se rerum eventa significarent — B 618 18 *τῶν* dazu a. R. λβ — B 618 24 ***βήσσας*** dazu a. R. **saltus** — B 618 25 *μορφνός* dazu a. R. Theo.[dorus] à macula pennę quasi nęviam dixeris — B 618 30 *εὐθήμων* dazu a. R. pernix, concinna — B 618 31 *οὐ* etc. dazu a. R. non enim clangit neque murmurat — B 618 32 ***περκνόπτερος*** dazu a. R. **ab alarum notis** — S. 131[b] B 618 34 ***ὑπάετος*** dazu a. R. Theo.[dorus] **subaquila** *ὑπ.* — B 619 3 ***πονεῖ*** dazu a. R. Theo.[dorus] famelica semper est — B 619 13 ***φήνης*** dazu a. R. **ossifraga** — B 619 16 *ἕωθεν* dazu a. R. mane. — B 619 20 *ἀποτίθεται* dazu a. R. condit — B 619 24 ***ἀμύττουσιν*** dazu a. R. **lacerant** — *σκευωρούμενον* dazu a. R. violantem — S. 132 B 619 32 *συχνὸν* darüber longe — B 619 3 *κατὰ μικρὸν* dazu a. R. paulatim descendunt — B 619 10 *νευροὺς* dazu a. R. *τάχα νεβρούσ* — B 619 13 *ἐν* dazu a. R. λγ — ***αἱ ὠτίδες*** dazu a. R. Theo.[dorus] **Magnitudine tardę** — B 619 18 *γλαῦκες* dazu a. R. λδ — ***νυκτικόρακες*** dazu a. R. cicunię — B 619 20 *κατὰ πᾶσαν* dazu a. R. totam — B 619 22 *σφονδύλας* dazu a. R. verticillos — B 619 24 ***ἤπιος*** dazu a. R. benigna est — B 619 27 ***βίου*** dazu a R. **opera** — B 619 30 *ἁδρυνομένοις* dazu a. R. maiusculis — S. 132[b] B 620 4 ***ὁποτέρου ἂν ἔμπροσθεν*** dazu a. R. Cuius primum oc[uli] — B 620 9 ***ἀνακύπτων*** dazu a. R. emergens — B 620 13 *οἱ* dazu a. R. λε — *κέπροι* dazu a. R. fulicę — B 620 15 *θήνης ὄζει* dazu a. R. lituum olet — B 620 17 *τῶν* dazu a. R. λς — ***τριόρχης*** dazu a. R. Buteo — B 620 19 ***ἀλλοῖοι*** dazu a. R. differunt — B 620 21 ***φρυνολόχοι*** dazu a. R. rubetarii — B 620 32 *χαμαιτύπων* dazu a. R. humipeta — S. 133 B 620 35 *σοβοῦσι* dazu a. R. movent — B 620 10 *ἔστι* dazu a. R. λζ — B 620 16 *θολώδεσιν* dazu a. R. feculentis — B 620 20 *στόματι* dazu a. R. afficiens facultate torpendi quam suo in corpore continet — B 620 23 *αὐτόπται* dazu a. R. *ἀντόπται* — B 620 28 *ναρκᾶν* dazu a. R. *ναρκᾶν* — B 620 30 *ψῆττα* etc. dazu a. R. pas-

seres et squatinę — S. 133[b] B 620 34 *σπογγεῖς* dazu a. R. spongiatores — B 621 9 **κνισώδη** dazu a. R. **nidorulenta** — B 621 11 **ἅψει** dazu a. R. tactu — **κνίδαι** dazu a. R. urticę — B 621 15 **ὁρμιὰν** dazu a. R. **hami lineam** — B 621 20 **καθελκυσθεῖσα** dazu a. R. vulnera accepisse — B 621 21 *γλάνις* dazu a. R. silurus — S. 134 B 621 29 *μυγμόν* dazu a. R. ictum — B 621 16 **θρίττα** dazu a. R. **alosa** — S. 134[b] B 622 1 **ἀποτείνουσιν** dazu a. R. prętenturis — B 622 15 **συντηκτικόν** dazu a. R. tabi obnoxius — B 622 16 *πιλούμενος* dazu a. R. pressus — B 622 21 **σκυτώδεις** dazu a. R. alveo tument — S. 135 B 622 34 *ὅταν πιεσθῇ* dazu a. R. cum premitur — B 622 5 *ναυτίλος* dazu a. R. nauta — B 622 6 **περιττός** dazu a. R. singularis — B 622 10 **συνυφές** dazu a. R. membranulam — B 622 19 *τῶν* dazu a. R. $\overline{\lambda\eta}$ — B 622 21 *ἀνθρῆναι* dazu a. R. Crabrones — B 622 27 *τῶν* dazu a. R. $\overline{\lambda\theta}$ — S. 135[b] B 623 2 *ἀράχνιον* dazu a. R. sepes — B 623 11 **κρόκας** dazu a. R. subtegmina — B 623 15 *ἀχρεῖον* etc. dazu a. R. infirmum faciat — B 623 16 *ἐξεχύλισεν* dazu a. R. exugit — B 623 18 *θήραν* dazu a. R. recondito quod cęperit in repositorio — B 623 21 *ὑφῆς* dazu a. R. Theo[dorus] venatur — B 623 29 *ἄνωθεν* etc. dazu a. R. latens — S. 136 B 623 32 *ἢ* etc. dazu a. R. aut more eorum quę suis villis iaculantur — B 623 5 *ἔστι* dazu a. R. $\overline{\mu}$ — *ἀνώνυμον* dazu a. R. Theo[dorus] nomine aduc vacans — B 623 10 **τενθρηδών** dazu a. R. teredines — B 623 11 **φαιὸς** dazu a. R. fuscus — B 623 17 *ποιοῦνται* dazu a. R. *ποιοῦμαι* — B 623 23 **κήρινθον** dazu a. R. ceraginem sive cereum — B 623 24 **ὑποδεέστερον** dazu a. R. deterius — B 623 27 **σμῆνος** dazu a. R. Alveum — B 623 29 **ἰτέας** *καὶ* **πτελέας** dazu a. R. salicis et ulmi — B 623 31 **κώνισιν** dazu a. R. tectorium imum — S. 136[b] B 624 6 **ὀροφῆς** dazu a. R. tecti — B 624 8 *δύο* dazu a. R. geminę — B 624 14 **μίτυϊ** dazu a. R. commose — B 624 16 **τυμμάτων** ..... **ἐμπυημάτων** dazu a. R. plagis et id genus suppurationibus — B 624 17 **πισσόκηρος** dazu a. R. picatus cereus — B 624 24 **ῥύβδην** dazu a. R. **fusim** — B 624 31 **ἀπόλλυσθαι** dazu a. R. **abire** — B 624 32 *κηρία* **οὗ** dazu a. R. Theo[dorus] *ὅυν* legit — S. 137 B 624 32 *ἀριχώμεναι* dazu a. R. perreptando — B 624 2 *βιασθεῖσαι* dazu a. R. onustę — B 624 14 *κιττάροις* dazu a. R. loculamentis — R 624 27 *νωθρός* dazu a. R. ignavus — S. 137[b] B 624 34 *ἔσται* etc. dazu a. R. Theo[dorus] loculus alter deinceps dispositus erit inanis — B 625 2 **ἀνῳδηκός** dazu a. R. **retumidum** — B 625 6 **συμπίπτουσιν** dazu a. R. Theo.[dorus] *συμπέττουσι* concoquunt — B 625 12 *ὑφιστᾶσιν* etc. dazu a. R. pilis fulciunt fornicatis — *Ἑσμάτα* — B 625 20 *ἀφέσεις* dazu a. R. Colonię — B 625 26 **τεύχει** dazu a. R. foris in alveo — S. 138 B 625 8 *συνεσπειραμέναι* dazu a. R. glomeratę — B 625 9 *μονῶτις* dazu a. R. solitaria sive peculiaris — B 625 23 *ὥρᾳ τοῦ ἔτους* dazu a. R. ęstivo tempore — B 625 26 *ὅταν ἐκδύῃ* dazu a. R. Theo.[dorus] sinon habeant cibum —

B 625 26 *προκάθηται* dazu a. R. incubat — S. 138ᵇ B 626 8 ***αἰγίθαλοι*** dazu a. R. pari — B 626 31 *φρῦνος* dazu a. R. Rubeta — B 626 1 *ἐκτείνει* dazu a. R. interimit — S. 139 B 626 4 *ἀνεπιστημοσύνην* dazu a. R. imperitiam — B 626 11 ***μυχῷ τοῦ σμήνους*** dazu a. R. penitiore loco alvei — B 626 17 *σκλῆρος* dazu a. R. Theo[dorus] clerus — *ἐδάφει* etc. dazu a. R. alveo toti obducitur — B 626 20 ***δυσωδία*** dazu a. R. **veternitas cum foedo odore** — B 626 25 ***ἔρμα*** dazu a. R. fulcrum et fundamen — B 626 32 *μόσχον* dazu a. R. ex novellis stirpibus — *αἴσχιον* darüber deformius — B 627 1 ***πλῆρες γίνηται τὸ κηρίον*** dazu a. R. favi replentur — S. 139ᵇ B 627 5 *ὅταν* etc. dazu a. R. stirpes florent — B 627 6 ***σίμβλον*** dazu a. R. **alveo** — B 627 10 ff. *πρὶν* etc. (am Rande eine Klammer) dazu a. R. antequam favus occupetur égerunt alvi [Korr. aus alvei] excrementa omnes aut volantes ut dictum est aut certa in parte favi — B 627 14 ***ἐπικεκαυμέναι*** dazu a. R. dorsum repandum — B 627 29 ***ψοφον*** dazu a. R. susurrum — B 627 30 *πίνουσι* dazu a. R. *E*suriunt Theo.[dorus] *πένουσι* — B 627 32 *βλίττων* dazu a. R. castrans — B 627 33 ***ἀ θυμότερον*** — B 627 2 *κυψέλλιον* dazu a. R. alveus — S. 140 [im Texte 150, Korr. in 140] B 627 6 *λοπάδα* dazu a. R. ollam — B 627 12 ***αὑτοῦ ἀνειλοῦνται*** dazu a. R. in alveo voluntantur — B 627 13 *χειμῶνα* der im Text fehlende Akzent übergeschrieben — B 627 17 *ἀχράδας* dazu a. R. piros — B 627 19 *νομῷ* dazu a. R. prato — B 627 2 *τῶν* dazu a. R. $\overline{\mu\alpha}$ — B 627 32 *μῆτρας* dazu a. R. matrices — S. 140ᵇ B 628 11 *εὔσκοπον* dazu a. R. oportunum — B 628 13 *σφηκωνεῖς* etc. dazu a. R. vespeta et cellulas — S. 141 B 628 5 *ἀμενηνότεροι* dazu a. R. insbecillioresque — B 628 11 *πλάττουσιν* etc. dazu a. R. congerie alias storea — B 628 15 *οὔ* dazu a. R. *μή* — B 628 26 *προιούσης* dazu a. R. à solstitio — *πτελέας* dazu a. R. ulmos — B 628 27 *γλίσχρα* etc. dazu a. R. gummosam mater[iam] — B 628 32 *αἱ* dazu a. R. $\overline{\mu\beta}$ — S. 141ᵇ B 629 9 ***ἀφεσμὸς*** dazu a. R. **missio** alias colonia — B 629 19 *ὕλην* dazu a. R. arborem — B 629 29 *οἱ* dazu a. R. $\overline{\mu\gamma}$ — B 629 31 *τενθρηδὼν* dazu a. R. teredo — S. 142 B 629 33 hinter *μελίττη* ein Komma — ***λίχνον δ' ὄν*** dazu a. R. **cupediosa hęc est**, igitur *ὄν* — B 629 34 ***ἀπόλαυσιν*** dazu a. R. **delitias** — B 629 5 *περὶ* dazu a. R. $\overline{\mu\delta}$ — B 629 10 *οὐχ ὑπόπτης* dazu a. R. nihil suspicatur, nullius suspiciosus est — B 629 14 *βάδην* dazu a. R. sensim, pedetentimque. Theo.[dorus] pedatimque — B 629 17 *ἐν δὲ τοῖς φύλλοις* dazu a. R. in locis nudis [= *ἐν δὲ τοῖς ψιλοῖς*, wie B liest] — B 629 18 *τρέχει* etc. dazu a. R. currit contentus — B 629 27 *σάς* dazu a. R. Theo.[dorus] legit *τάσ* — B 629 31 ***κατεαγότας*** dazu a. R. fractos — S. 142ᵇ B 629 34 ***οὐλοτριχώτερον*** dazu a. R. Crispiore pilo — B 630 2 ***ἀναφρράξαντα*** dazu a. R. **setis horrentem** — B 630 5 ***ἑλκώσῃ*** dazu a. R. **lacerarit** — B 630 9 *θῶες* dazu a. R. Lupi cervarii — B 630 17 *λεῖοι* dazu a. R. nudi — B 630 18 *ὁ* dazu a. R.

με — B 630 20 *μόναπον* dazu a. R. *μόναποσ* — B 630 23 **ἀποταθέν** dazu a. R. distentum — B 630 26 *προσεσταλμένη* etc. dazu a. R. compositior — B 630 28 *μέσον* etc. dazu a. R. inter cinereum et ruffum — B 630 29 **παρῶαι** dazu a. R. **parti** — B 630 34 *ἡμίχουν* dazu a. R. semisextarium — S. 143 B 630 35 *προκόμιον* etc. dazu a. R. antias — B 630|8 *ἐξατονῇ* dazu a. R. proluviem alvi passus — B 630 18 *πάντων* dazu a. R. μς — B 630 21 **συνέσει** dazu a. R. sagacitate ingenii — B 630 26 *παραποτάμιον* dazu a. R. Riparium — B 630 31 *οἱ* dazu a. R. μϑ — S. 143[b] B 631 8 *τῶν* dazu a. R. μH — B 631 18 *ἀφῆκεν* dazu a. R. dimisit captivum — B 631 27 *ὥσπερ ἀναλογισάμενοι* dazu a. R. quasi spacium cogitantes — B 631 31 *οἱ κατακολυμβηταί* dazu a. R. urinatores — B 631 8 *ἐξοκέλλουσιν* dazu a. R. erumpant — S. 144 B 631 5 *ὥσπερ* dazu a. R. ,μΘ — B 631 9 *κοκκύζουσι* dazu a. R. cucuriunt — B 631 10 *κάλλαιον* dazu a. R. crista — B 631 15 **σκευωρίαν** dazu a. R. officium matris — B 631 17 *θηλυδρίαι* dazu a. R. effęminatj — B 632 17 *παταγεῖ* dazu a. R. strepitant — B 632 19 *ψαρά* dazu a. R. murinus sive sturni colo[r] — S. 144[b] B 632 24 *ἐπιστρεφῆ* dazu a. R. celerem modulatamque — B 632 28 *φοινίκουροι* dazu a. R. Rubecula et Ruticilla — B 632 31 *συκαλίδες* dazu a. R. ficedulę — B 633 1 *ἀλεκτορίς* dazu a. R. alauda — B. 633 7 *ἀποψορεῖν* dazu a. R. crepitus alvi — B 631 19 *μεταβάλλει* dazu a. R. ν̄ — B 632 9 *γλαφυρώτερα* dazu a. R. elegantiora — B 632 9 **καθεστηκότα** dazu a. R. incremento constiterunt — S. 145[b] B 632 18 *βύουσιν* dazu a. R. infarciunt — B 632 19 **ἐπιπάττουσιν** dazu a. R. respergunt — B 632 24 **ἦτρον** dazu a. R. cutem — B 632 26 *συρράπτουσιν* dazu a. R. consarcinant — B 632 30 *Νισαίων* dazu a. R. Nissani — B 632 10 *μήρυκα* dazu a. R. Ruminalem.

2. Theodor v. Gaza: Aristotelis de natura animalium.

Venedig, Aldus, 1504.

S. 1 28 **species** dazu a. R. specie potius *εἴδει* — 1 35 **ubi haberi id potest** dazu a. R. *ἐν τοῖς ἔχουσι* — 1 50 vor recipiat einzuschieben laut Vermerk a. R. non; sic enim Aristo [teles] *τὰ δὲ τὸν ἀέρα μὲν οὐ δέχεται* — S. 2 14 hinter emittitur einzuschieben laut Vermerk a. R. qua recipitur *καὶ ῆ λαμβάνει* — 2 35 **aliis** dazu a. R. alis *πτέριξιν* — 2 38 saepia dazu a. R. sepia *σηπία* — S. 2[b] 8 raia dazu a. R. *Βάτραχοσ* — S. 3[b] 28 sensus odoris dazu a. R. *ὦσφρησισ* — S. 4[b] 18 zwischen eam und rem laut Vermerk a. R. einzuschieben ob — S. 5 45 venae dazu a. R. vena — S. 6 41 cerbasinis dazu a. R. *καρβατίναισ* — 6 51 utrunque dazu a. R. utrinque — S. 8[b] 18 **Raia** dazu a. R. *βάτραχος* — 8[b] 22 **aper** dazu a. R. *κάπροσ* — S. 9 23 **Cigni** dazu a. R. **gingni** *ἐγγίνονται* — 9 28 a. R. *ῥίνη* lima — S. 11[b] 48 **pulmonem** dazu a. R. **pulmonum** — S. 12 11

in alam dazu a. R. in alam — 12_{35} **communicatis** dazu a. R. communicatis — S. 12^{b}_{25} nullo darunter ovillo — aut paulo minus darunter *προβάτων* — S. 17_{47} cocalia dazu a. R. *κωλάκια* — S. 17^{b}_{53} ferè der Accent über e gestrichen, darunter *ἀγρῖα* — S. 20^{b}_{4} circa dazu a. R. *ἄνευ* citra forte — S. 21_{17} mullorum dazu a. R. **mulorum** — S. 24_{12} iure dazu a. R. inire — S. 26_{11} Pamphila dazu a. R. pamphila — S. 30^{b}_{16} **raia** dazu a. R. rana *βατράχου* — S. 31_{5} Raia dazu a. R. [Ra]**na** — S. 31^{b}_{16} **oris** dazu a. R. ovis — 31^{b}_{26} **parte** dazu a. R. partu — S. 32_{24} **mseinis** dazu a. R. **feminis** — 32_{32} spina dazu a. R. spuma forte — S. 32^{b}_{47} **animae** dazu a. R. *ἄμιαι* — S. 35_{35} **acervis** dazu a. R. aceribus *τηλῖων* — S. 47_{18} nonnulli modo laut Notiz a. R. zwischen beide Worte einzuschieben non — S. 53_{15} Pariunt dazu a. R. pereunt *ἀπόλλυνται* — S. 56_{11} prioribus dazu a. R. posterioribus.

3. Athanasius: Opera.

Paris, Parvus, 1520 [= Panzer VIII 63].

Die Randglossen Zwinglis zu diesem Bande sind spärlich und sachlich wenig bedeutend. Es handelt sich um Verbesserung von Druckfehlern, mit einer Ausnahme; diese sachliche Änderung verrät, daß Zwingli von einer requies interna zu sagen weiß. Anmerkung verdient, daß der durch Randstrich als wichtig markierte Abschnitt zu 2 Tim. 3, 15 redet von der salus, non ea certe, quę operibus constat et verbis, sed quę in Christo Jesu fide consistit. Wenn Zwingli in der „Christlichen Antwort Zürichs an Bischof Hugo“ (1524) den Kommentar des Athanasius zu den paulinischen Briefen erwähnt (krit. Zwingliausgabe III, S. 207), so verrät unser Band wirklich nur die Lektüre dieser, nicht auch der dogmatischen Schriften (Contra gentiles, de incarnatione verbi, disputatio contra Arium, in vim psalmorum, ad monachos exhortatio, epistola ad Marcum papam u. a. Briefe) oder der Vita Athanasii. Den Kommentar aber hat er ganz gelesen, da er zu den einzelnen Briefen jeweilig die Kapitelzahlen setzt. Die Handschrift weist in die reformatorische Zeit, nach 1519.

Fol. $CXIX^{b}_{20}$ [Zu Gal. 5, 9] Ne illis hunc in modum occurrendi offeratur occasio, **quod** nos adeo lacessis Paule; dazu a. R. **quid**

Fol. CXX_{13} [Zu Gal. 5, 12] Hos quidem qui fuerant a falsis apostolis circumventi insensatos iam dixit, neque alium eos in modum nisi ut pueros solemus, **corrupit**; dazu a. R. **corripuit**, ferner das Komma hinter solemus gestrichen und nach corrupit gesetzt.

Fol. CXCVIII[b] 28 [Zu 2 Tim. 1, 6] Velim te hortari ... et excitare, ut spiritus gratiam ... resuscites et **invidiam** reddas, dazu a. R. **vividam.**

Fol. CCII 24 [Zu 2 Tim. 2, 20] Lignea vero . etsi .. ad dispensionem nonnullas maxime conferunt, dazu a. R. [dispen]**sationes.**

Fol. CCIIII[b] 11 [Zu 2 Tim. 3, 15] Quod perinde est dicere ac si a Christo acceperit, tum quia non nuper aut pridie, sed a **pravis** fuisset edoctus, dazu a. R. **parvis** — Der folgende Absatz [quę te possunt instruere ad salutem per fidem] ist a. R. durch einen Strich markiert und eingefaßt.

Fol. CCXXIII 42 [Zu Hebr. 4, 3] Nil tamen impedit, quo minus et requies in alium sensum nuncupetur dazu a. R. **interna.**

(Forts. folgt.)

Zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende

Von Otto Clemen

In seiner 1898 erschienenen Schrift über Luthers Lebensende hatte Nikolaus Paulus die Ergebnisse seiner Untersuchung in folgende zwei Sätze zusammengefaßt: „1. Auf Grund sowohl der protestantischen als der katholischen Quellen muß die Erzählung von Luthers Selbstmord als Fabel zurückgewiesen werden. 2. Auf Grund der protestantischen Quellen kann mit genügender Sicherheit angenommen werden, daß Luther, wenn auch unerwartet schnell gestorben, doch nicht tot im Bette gefunden wurde, sondern vielmehr nach einigen Gebeten am 18. Februar 1546 gegen 3 Uhr morgens in Gegenwart mehrerer Personen sanft und ruhig verschieden ist.“ Zu dem ersten Satze fand Paulus in der Folge nichts hinzuzufügen. Aber den zweiten Satz glaubte er modifizieren zu müssen. Er hat sich später dahin ausgesprochen, daß man mit der Möglichkeit rechnen müsse, daß die protestantischen Berichte, insbesondere die sog. Historia, der offizielle Bericht von den drei „Augenzeugen“ Justus Jonas, Michael Cölius und Joh. Aurifaber, tendenziös gefärbt seien. „Ist der Gedanke, daß

sich in diesen Darstellungen ein Bestreben geltend gemacht habe, die Sterbeszene in möglichst erbaulicher Weise vor die Öffentlichkeit zu bringen, ohne weiteres abzuweisen? Wie, wenn man etwa um 1 Uhr morgens Luther, der in der Nacht, was übrigens feststeht, vom Schlage getroffen worden, tot im Bette gefunden, und wenn man dann, um den üblen Eindruck, den die Nachricht von diesem jähen Ende hervorrufen mußte, zu verhüten, das Ableben des Meisters zu einer frommen Szene ausgemalt hätte?" Tatsache sei, daß sofort in Eisleben das Gerücht umging, man habe Luther tot im Bette gefunden. Das bezeuge Michael Cölius in der Predigt, die er am 20. Februar früh in der Andreaskirche in Eisleben, wo Luther aufgebahrt war, gehalten [1]: „Denn er ist noch nicht begraben, auch nicht mehr denn einen tag tod gewest, und findet sich, wie mir fürkompt, bereitan leute, die durch den bösen geist getrieben ausbringen sollen, als hab man ihn im bette tod funden." Cölius weise freilich das Gerücht als eine teuflische Lüge zurück und beteuere feierlich, daß Luther in Gegenwart von mehreren Personen nach frommen Gebeten sanft und friedlich verschieden sei; es sei aber doch nicht undenkbar, daß die protestantischen Berichterstatter dies erdichtet und Cölius, Jonas und Aurifaber sich untereinander und mit den Personen, die sonst noch Zeugen von Luthers gottseligem Heimgang gewesen sein sollen, verabredet hätten, die Sterbeszene möglichst erbaulich darzustellen. Es komme hinzu, daß die protestantischen Berichte Angaben enthielten und Verschweigungen aufwiesen, die ihre Glaubwürdigkeit in ziemlich ungünstigem Lichte erscheinen ließen. Und so hat Paulus schließlich seinen Standpunkt so präzisiert: „Die Behauptung, daß auf Grund der protestantischen Quellen mit genügender Sicherheit angenommen werden könne, Luther sei nicht tot im Bette gefunden worden, halte ich heute nicht mehr aufrecht. Ich bin jetzt der Ansicht, daß die Frage, wie Luther gestorben sei, auf Grund der vorhandenen Quellen nicht mit Sicherheit entschieden werden kann. Sicher ist nur, daß Luther in der Nacht vom Schlage gerührt wurde. Ob man ihn aber tot im Bette gefunden, oder ob er in Gegenwart mehrerer Personen nach einigen

---

1) Christof Schubart, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen, 1917, S. 30.



Gebeten sanft und ruhig verschieden sei, muß meines Erachtens dahingestellt bleiben."

Paulus hat diese Ansicht vorgetragen in einer Besprechung, die er in der Literarischen Beilage der „Kölnischen Volkszeitung" vom 22. Mai 1913 der Schrift von Bruno Grabinski: „Wie ist Luther gestorben? Eine kritische Untersuchung" gewidmet hat. Obgleich er dieses unselbständige Machwerk ablehnt, ist er von ihm doch stärker beeinflußt worden, als ihm selbst bewußt ist. Insbesondere haben offenbar diejenigen Partien, in denen Grabinski den wichtigsten katholischen Bericht, den des civis Mansfeldensis (hinter dem der Eislebener Apotheker Joh. Landau steckt), gegen die protestantischen Quellen ausspielt, großen Eindruck auf ihn gemacht.

Den letzten Beitrag zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende hat Christof Schubart in seinem Buche: „Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis" (1917) geliefert. Indessen liegt der Schwerpunkt des Buches nicht in der Kritik der Quellen, sondern in ihrer Zusammenstellung. Auch bringt der Verfasser in den den Texten angefügten Untersuchungen zwar allerlei Beachtenswertes über das Verhältnis der protestantischen Quellen zueinander, ihre Abhängigkeit von den Urquellen usw., fördert aber die Frage nach der Glaubwürdigkeit der protestantischen Berichterstattung nur wenig, da er die Glaubwürdigkeit der Urquellen einfach voraussetzt [1].

Ich möchte hier einmal das Problem am anderen Ende anfassen und zunächst den wichtigsten katholischen Bericht, den einzigen Bericht eines katholischen Augenzeugen, eben des Joh. Landau [2], auf seine Glaubwürdigkeit hin prüfen.

Wie ist er zustande gekommen? Joh. Cochläus, der damals in Regensburg beim Reichstag weilte und seit einigen

---

1) Vgl. Otto Albrecht in seiner gehaltvollen Besprechung der Arbeit von Schubart in den Theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1919, 3./4. Heft, S. 341.

2) Bei Schubart, S. 75ff. Abgedruckt aus Strieder, Authentische Berichte über Luthers letzte Lebensstunden, 1912, S. 33ff. Auch die Druckfehler sind übernommen, wie S. 75, Z. 31 flebii statt Islebii, S. 76, Z. 8 opipatum statt opiparum, Z 33 fit statt sit. Besserer Text bei Paul Majunke, Luthers Testament und die deutsche Nation, 2. Aufl., 1892, S. 170ff.

Tagen an seine (nachmals 1549 in Mainz erschienenen) Commentaria de actis et scriptis Lutheri herangetreten war [1], hatte sich an den gleichfalls damals in Regensburg anwesenden Georg Witzel mit der Bitte gewandt, ihm Material über Luthers Lebensende zu verschaffen, und dieser hatte daraufhin seinen Vetter [2] Landau in Eisleben gebeten, ihm mitzuteilen, was er über Luthers Tod und Begräbnis wüßte. Den alsbald eingehenden Bericht Landaus ließ Cochläus ins Lateinische übersetzen [3] und fügte ihm eine Abhandlung über Luthers Lebensausgang bei, mit der er den vielen deutschen Schriften aus dem lutherischen Lager, die damals in aller Händen waren, und in denen ihm Luthers Tod und Begräbnis maßlos gefeiert zu werden schien, Abbruch tun wollte. Am 11. Juni schickte er dieses Material an Kardinal Cervino in Trient zur Weitergabe, wenn's gefällig sei, an die anderen Konzilsväter. Am 21. Juli 1548 erschien dann die Abhandlung des Cochläus, der Brief Landaus und der bekannte erste Brief des Justus Jonas an den Kurfürsten, den er unmittelbar nach Luthers Tode früh zwischen 4 und 5 diktiert hat, alles lateinisch, bei Franz Behem in Mainz im Druck [4].

An den hier überlieferten Text des Landauschen Berichts geht Schubart mit vorgefaßtem Mißtrauen. Er schreibt S. 111: „Wer den deutschen Text des Landauschen Berichts wieder auffindet, wird den wichtigsten Beitrag liefern, dessen die Forschung über Luthers Tod noch bedarf. So lange ist das Nichtvorhandensein des deutschen Originaltextes ein starkes Zeugnis gegen den Quellenwert des Landauschen Berichtes. Warum ist diese wichtige, anfänglich nur katholischerseits bekannte Quelle nicht auch katholischerseits in originaler deutscher Fassung erhalten worden? Das

1) Martin Spahn, Joh. Cochläus, 1898, S. 307 f.

2) Vgl. Gregor Richter, Die Verwandtschaft Georg Witzels (Fuldaer Geschichtsblätter 8, S. 132 ff.).

3) Gewiß von demselben Amanuensis, dessen Übersetzerdienste er in seinem Briefe an Cervino vom 21. März erwähnt (Schubart, S. 69). Ob dieser aber identisch ist mit Joh. Günther, dem Neffen des Mainzer Druckers Franz Behem (Cochläus' Schwagers), der für den Druck den Brief des Justus Jonas übersetzt hat, steht dahin. Vgl. über Günther Simon Widmann, Eine Mainzer Presse der Reformationszeit, 1889, S. 90; Spahn, S. 298, A. 1.

4) Widmann, S. 81; Spahn, S. 368, Nr. 179.

erweckt auch dem Unbefangenen Verdacht, und Rom bleibt die Antwort schuldig.“ Ich muß gestehen, daß ich diese Argumentation nicht recht verstehe. Es lag doch für Cochläus keine Veranlassung vor, nachdem er den Brief mit Rücksicht auf das internationale gelehrte Leserpublikum, auf das er rechnete, lateinisch veröffentlicht hatte, nun auch noch den deutschen Originaltext drucken zu lassen? Oder war er verpflichtet, das deutsche Original in irgendeinem Archive für die Nachwelt zur Vergleichung und Kontrolle zu deponieren? Die Übersetzung ist so wörtlich, z. T. so stümperhaft wörtlich, daß die Vorlage mit Leichtigkeit rekonstruiert werden kann. Warum sollte dem deutschen Text so ungleich mehr Beweiskraft eignen als dem lateinischen? — Allerdings macht Schubart auf zweierlei aufmerksam, was den Verdacht erwecken könnte, daß an dem deutschen Originaltext geändert worden sei. Nachdenklich müsse einen schon die Überschrift stimmen, unter der der Landausche Bericht bei Cochläus abgedruckt sei: „Ex epistola quadam Mansfeldensi historica narratio.“ Aber dieses ominöse „Ex“ ist doch lediglich Parallelismus zu dem im Titel unmittelbar vorausgehenden: „Ex compendio actorum Martini Lutheri caput ultimum“ und soll nur besagen, daß die konventionellen Wendungen am Anfang und Ende des Briefes weggelassen worden sind, vielleicht soll es auch andeuten, daß Cochläus an die Stelle der Ichform des Briefes, den er von Landau erhalten hatte, die dritte Person (Subjekt apothecarius) gesetzt hat. — Ferner weist Schubart auf zwei Stellen hin, die den Zusammenhang stören sollen, und die ihm als Zusätze von Cochläus' Hand erscheinen. Die erste Stelle ist folgende [1]: Landau erzählt, wie er auf Veranlassung der beiden herzugezogenen Ärzte dem toten Luther ein Klystier habe verabreichen müssen. Die Prozedur sei aber mißlungen. Die Ärzte hätten gesagt: „Da laß es nur!“ Im Anschluß hieran erzählt Landau nun, daß sich die beiden Arzte, Mag. Wild und Dr. Ludwig, über die Todesursache Luthers gestritten hätten; letzterer hätte gemeint, Luther sei einem Schlaganfall, ersterer, er sei einem Stickhusten erlegen. Dann heißt es: „His ita peractis advenerunt alii quoque comites omnes.“ Richtig ist, daß sich die Stelle über den Streit der Ärzte wie ein Fremd-

1) Schubart, S. 78, Z. 12—16.

körper herausnehmen läßt und sich die Wundränder gleich wieder schließen. Aber damit ist doch noch nicht gesagt, daß die Stelle ein Zusatz von des Cochläus Hand sein müßte. Es ist eine Eigentümlichkeit des sorglosen Briefstils, Dinge, die man vergessen hat, nachzutragen, wo sich Gelegenheit bietet. Es lag nahe, nach: „Dixerunt illi: Omitte igitur!“ fortzufahren: „Contenderunt autem inter sese duo illi medici ...“ Ferner deutet das „His ita peractis“ darauf hin, daß der Briefschreiber das Bewußtsein hatte, abgeschweift zu sein, und daß er den Faden wiederaufnehmen wollte. Ebenso steht es mit einem anderen Nachtrag [1]: Luthers Diener gab auf Befragen zum Beweise dafür, daß Luther noch am Abend vorher fröhlich, wie seit langem nicht, gewesen sei, eine von diesem erzählte Geschichte wieder, handelnd von einem, den der Teufel mit Haut und Haar geholt hatte. Auch dieser Nachtrag kann sehr wohl auch schon im deutschen Originaltext gestanden haben.

Es ist nun aber nicht nur, was gegen die Integrität und damit gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts Landaus vorgebracht werden könnte, gegenstandslos, sondern es läßt sich auch positiv der Beweis führen, daß Landau Glauben verdient. Schubart zeigt S. 112f., daß der Bericht Landaus in mehreren Einzelheiten mit zwei anderen aus Eisleben geschriebenen Briefen übereinstimmt, nämlich mit den beiden Briefen des Eislebener Ratsherrn Andreas Friedrich an seinen Onkel Joh. Agricola in Berlin am 18. Februar und 12. März. Landau stimmt aber auch mit anderen protestantischen Quellen in originellen Details überein und zeigt sich damit gut unterrichtet und wohlvertraut mit den einschlägigen Verhältnissen.

1. Er weiß von dem Streit, der im Juni 1543 unter den Eislebener Geistlichen darüber ausgebrochen war, was mit dem übrig gebliebenen Abendmahlswein geschehen sollte [2]. Er erwähnt das Gutachten Melanchthons, das bis vor kurzem einzig bekannte Aktenstück aus diesem Streite [3].

---

1) Ebenda S. 78, Z. 40 bis S. 79, Z. 11. — Es handelt sich hier wirklich nur um einen Nachtrag. Schon vorher (S. 77, Z. 28f.) hat Landau bemerkt: „Feria quarta [17. Febr.] in coena rursus valde laetus fuit et facetiis fabulisque recitandis dicax, omnibus movens risum.“

2) Gustav Kawerau, Der Streit über die Reliquiae Sacramenti in Eisleben 1543 (Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, S. 286f.).

3) CR. 7, Nr. 5007. Es ist zuletzt von Kawerau a. a. O., S. 293,

2. Er erwähnt die Reise nach Mansfeld, die Luther, um zwischen den Grafen zu vermitteln, Ende 1545 unternommen hat, über die „auffällig wenig bekannt ist“ [1]. Luther sei am 23. Dezember angekommen; acht Tage lang sei ergebnislos verhandelt worden; endlich sei ein neuer Termin auf Conversionis Pauli (25. Januar) anberaumt worden, — alles Angaben, die zu den übrigen dürftigen Quellenstellen gut stimmen.

3. Landau schreibt weiter, Luther sei am Sonnabend vor Pauli Bekehrung, d. h. am 23. Januar wieder in Halle eingetroffen, um zu dem Termin pünktlich zu erscheinen; aber vier Tage lang (24.—27.) habe man ihn in Eisleben vergeblich erwartet und ihm und seiner Begleitung das Mahl gerüstet, bis es endlich am 28. gelungen sei, Luther auf drei miteinander verbundenen Kähnen über die angeschwollene Saale zu bringen. Bei Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, S. 617 war Luthers Ankunft in Halle auf den 25. früh gesetzt worden, aber kürzlich sind nicht nur neue Zeugnisse dafür angeführt worden, daß Luther schon am 23. von Wittenberg abgereist ist, sondern es ist auch gezeigt worden, daß er am 24. vormittags in Halle eintraf, am 25. früh um 8 von Halle aus vergeblich versuchte, über die Saale zu fahren, aber nach einer Stunde vergeblicher Versuche in seine Herberge in Halle zurückkehren mußte [2]. Landaus Angaben fügen sich dem revidierten Itinerarium Luthers gut ein.

4. Landau schreibt durchaus zutreffend von den vier letzten Predigten, die Luther in Eisleben am 31. Januar, 2., 7. und 14. Februar gehalten hat [3]. Er gibt nicht nur Text und Thema

---

in die Zeit von Ende Juni bis Mitte Juli 1543 gesetzt worden. Aber dem widerspricht, was Landau berichtet: „Cumque Wittembergam devoluta esset causa, Luthero absente, Philippus Melanchthon approbavit sententiam eorum, qui negant remanere corpus et sanguinem Christi. Ubi autem domum rediit Lutherus, comprobavit alterius partis opinionem ...“ In jenem Zeitraum war Melanchthon in Bonn, das Gutachten ist also neu zu datieren.

1) Enders-Kawerau-Flemming, Luthers Briefwechsel 17, S. 65*.

2) Paul Flemming, Zu Luthers Reisen (Theolog. Studien und Kritiken 1916, S. 52 u. ff).

3) Vgl. Weimarer Lutherausgabe 51, S. XIV. Die Hypothese Buchwalds, Luther habe seine letzte Predigt nicht am Sonntag, den 14., sondern am folgenden Montag gehalten, ist nicht aufrecht zu erhalten.

im allgemeinen richtig an, sondern reproduziert einzelne Äußerungen, die Luther tatsächlich getan hat [1].

5. Landau schreibt, daß Luther am 2. Februar nach Beendigung seiner Predigt ein prandium eingenommen habe, und daß währenddem ein Essenbrand entstanden und auch aus dem Nachbarhause ein Feuer aufgegangen sei. Von diesem Essenbrand schreibt Luther tags darauf, am 3. Februar, an Melanchthon [2].

6. Besonders interessant ist folgende Stelle in Landaus Bericht: „Wenn Luther nicht bei öffentlichen Verhandlungen war, hatte er in seinem Kasten ein Buch, in das er schrieb. Es soll von ihm ein Buch an den Kaiser gegen die Löwener und Kölner geschrieben sein. ... An diesen Kasten stieß Jonas zufällig seinen Schenkel und zog sich eine so schwere Verletzung zu, daß er einen Chirurgen nötig hatte. Dieses von ihm noch nicht vollendete Buch soll Dr. Cruciger zu Ende führen, der ihm nachfolgen wird wie Elisa dem Elias ...“ Gemeint ist hier „Luthers letzte Streitschrift“, die Schrift wider die Esel in Paris und Löwen [3]. Joachim Mörlin hat uns überliefert, daß man das Originalmanuskript nach Luthers Tode in dessen Tasche gefunden, und daß Cruciger es an sich genommen habe [4], — eine Nachricht, die mit der Angabe Landaus trefflich zusammenstimmt.

7. Landau erzählt, Luther habe am 15. Februar einen Tischgast aus Frankfurt a. M. gehabt und sich mit diesem über die letzte Neuigkeit, den (angeblichen) Tod Papst Pauls III. unterhalten. Dazu paßt, daß Luther am 14. in seinem letzten Briefe an Melanchthon schreibt: „Papa Paulus tertius tertia Januarii mortuus et sepultus est, id quod certo huc scribitur esse verum [5].“

---

1) Vgl. zu Schubart, S. 76, Z. 15ff.: „unumquemque debere Dei dona sibi collata in alios distribuere“ W. A. S. 170, Z. 17ff.; zu Schubart, S. 76, Z. 37: „Ille enim sacellum suum semper iuxta ecclesiam Dei aedificat ...“ W.A. S. 175, Z. 22f.; S. 184, Z. 15ff.; zu Schubart S. 77, Z. 10: „Deinde contra iudaeos multa dixit“ W.A. S. 195f.

2) Enders, S. 70. Vgl. auch Luthers Brief an seine Käte vom 10. Februar (Enders, S. 32) und in dem 2. Briefe des Andreas Friedrich vom 12. März: „Una hebdomada caminus bis ardere coepit et parum abfuit a summo incendio.“ Schubart, S. 56, Z. 17f.

3) Vgl. Köstlin-Kawerau, Bd. II, S. 609.

4) Vgl. meine Bemerkungen darüber Ztschr. f. Kirchengesch. 36, S. 118f.

5) Enders, S. 50. Melanchthon erhielt den Brief mit dieser Nach-

Auch was Landau an Einzelheiten über die Überführung der Leiche Luthers zunächst in Eisleben aus dem Drachstedtschen Hause [1] in die Andreaskirche und sodann nach Halle und Wittenberg berichtet, paßt zu den anderen einschlägigen Quellenstellen und ergänzt sie in willkommener Weise.

Nach alledem dürfen wir in Landau einen Berichterstatter sehen, der seine eigenen Beobachtungen gemacht hat, sich des Gesehenen, Gehörten, Erlebten deutlich erinnert (obwohl seitdem mehr als drei Monate verstrichen sind) [2] und bestrebt ist, seine Erinnerungen vollständig und genau wiederzugeben. Von tendenziöser oder gehässiger Färbung ist in seinem Bericht so gut wie nichts zu spüren; wenn er Luthers Vorliebe für gutes und reichliches Essen und Trinken betont [3], so hält ja auch Luther selbst in Briefen aus jenen Tagen nicht damit hinterm Berge. Wir werden demnach insbesondere auch nicht in Zweifel ziehen, was Landau von seiner Anwesenheit im Sterbehause am 18. Februar früh erzählt.

Trotzdem darf man nicht, wie Grabinski tut, und wie Paulus neuerdings geneigt zu sein scheint, Landau gegen die protestantischen Berichterstatter ausspielen und daraus, daß diese die Anwesenheit des Apothekers verschweigen, Kapital schlagen. 1898 hat Paulus diese Verschweigung sehr einleuchtend begründet [4]: „Für die Prediger war es etwas allzu Peinliches, öffentlich zu erklären, daß ihrem verstorbenen Meister von einem ‚Papisten‘ noch ein Klystier gegeben worden wäre. Ein solches Geständnis mußte ihnen um so schwerer fallen, als dieser Papist ein naher Verwandter Witzels war, jenes vielgehaßten Gegners, mit welchem Jonas und die Eislebener Prediger vor einigen Jahren erst einen heftigen Kampf ausgefochten hatten.“ Jonas, Cölius und Aurifaber mögen die Klystierprozedur auch für ein bedeutungsloses und häß-

richt am 17. Februar (Schubart, S. 43, Z. 20 ff.). Die von Landau wiedergegebene Äußerung Luthers: „Quatuor iam papas supervixi factus illis contrarius primus propter pallium“ hat an W. A. 50, S. 80, 3 ff. und an „Wider das teuflische Papsttum“ Bl. Bbij[a] Parallelen.

1) Vgl. Georg Kutzke, Aus Luthers Heimat, 1914, S. 44 f.

2) Daß der Bericht „nicht lange vor dem 9. Juni“ (dem Todestage des Grafen Philipp von Mansfeld) verfaßt sein muß, hat Schubart, S. 80, A. 1 richtig erkannt.

3) Schubart, S. 75, Z. 31; S. 76, Z. 7—8; Z. 21 f.; S. 78, Z. 5—8.

4) Luthers Lebensende, S. 76.

liches Nachspiel gehalten haben. Ein aktenmäßig vollständiger und genauer Bericht sollte ihre „Historia“ ebensowenig sein wie z. B. die Evangelien.

Darum geht Paulus auch zu weit, wenn er jetzt die Kernfrage, „ob man Luther tot im Bette gefunden habe, oder ob er nach einigen Gebeten in Gegenwart mehrerer Personen sanft und ruhig verschieden sei“, einfach unentschieden lassen möchte. Nach Landau scheint ja ersteres der Fall gewesen zu sein. Ich muß indes die Stelle in extenso wiedergeben:

„Post medium noctis repente vocati sunt ad eum duo medici ... Qui ubi advenerunt, non repererunt in eo ullum amplius pulsum, scripserunt tamen mox receptum quoddam pro immittendo clisterio seu enemate. Excitatus itaque apothecarius seu pharmacopola hora tertia post medium noctis iussus est parare clisterium et afferre ad Lutherum. Is ubi advenit et medicorum iussu temperasset atque calefecisset paratum clisterium, putabat illum adhuc vivere. Cumque versum esset corpus, ut ei clisterium applicaretur, apothecarius videns eum mortuum iam esse, ait ad medicos: ‚Mortuus est, quid opus est enemate?‘ ... Responderunt autem medici: ‚Quid tum? Appone clisterium, si forte supersit ullus adhuc spiritus, ut reviviscat!‘“

Ob man in dem mit „Excitatus“ beginnenden Satze die Zeitbestimmung „hora tertia post medium noctis“ zu „excitatus“ oder zu „iussus est“ zieht, ist gleichgültig. Jedenfalls ergibt sich, daß der Apotheker um so viel Zeit nach 3 Uhr, als er brauchte, um (aufzustehen, sich anzuziehen und) das Klystier zu bereiten und sich fertig zu machen, in das Drachstedtsche Haus kam. Inzwischen kann der vom Schlage getroffene Luther recht wohl noch einmal zu sich gekommen und in der von den protestantischen Berichterstattern erzählten Weise sanft verschieden sein. Wir müssen aber auch beachten, was Landau weiter berichtet, daß nämlich der ganze Inhalt des Einlaufs sich zurückergossen habe „in lectum, qui splendide praeparatus erat“. Auf dieses Paradebett war Luther, der „Historia“ zufolge [1], erst von seinem ledernen Ruhebettlein hinübergehoben worden, nachdem er verschieden, „der Leib immer kälter und tödlicher geworden und also drei Viertelstund auf dem Ruhebettlein gelegen hatte“. Man hatte ihn hinübergehoben, „der Hoffnung, wie wir alle wünscheten und beteten,

1) Schubart, S. 64, Z. 34 ff.



ob Gott noch wollte Gnade geben“. Man hatte also auch jetzt noch nicht ganz die Hoffnung aufgegeben, daß Luther noch einmal ins Leben zurückkehren möchte. Das Klystier sollte ein Wiederbelebungsversuch sein. Was in der Zeit „post medium noctis“ bis zu seinem Eintritt ins Sterbehaus — sagen wir einmal: ½4 Uhr — geschehen ist, darüber meldet Landau nichts. Man muß sich das Vakuum durch irgendwelche Geschehnisse ausgefüllt denken. Man kann es sich sehr wohl ausgefüllt denken durch die Geschehnisse, die die protestantischen Quellen, an der Spitze die „Historia“, melden. Sie tragen zudem großenteils den Stempel der Unerfindlichkeit.

Calvin und die „Libertiner“[1]

Von Karl Müller

Es hat lange gedauert, bis das Bild, das Calvin von seinen libertinischen Gegnern gezeichnet hat, auch nur einigermaßen angezweifelt worden ist. Ja, man hat die Legende noch erweitert. Was weder Calvin selbst noch den ältesten kurzen Übersichten über sein Leben von Beza und Colladon eingefallen ist, was durch sie vielmehr völlig ausgeschlossen war, hat die spätere Geschichtsschreibung hinzugefügt: die „Libertiner“ sollten sich auch nach Genf ausgebreitet und mit den dortigen „politischen Libertinern“ oder „Patrioten“ verbündet haben, so daß der Widerstand, mit dem Calvin dort jahrzehntelang zu kämpfen gehabt hätte, von ihren „religiösen“ Motiven getragen gewesen wäre[2]. Hiergegen haben nun schon Galiffe und vor allem Kampschulte sich gewandt. Es kann in der Tat gar keine Frage sein, daß Calvin nur gegen Libertiner in Frankreich schreibt und auch die Niederlande für ihn nur als das Ursprungsgebiet der Sekte in Betracht kommen, und in Genf sind bisher nicht die mindesten Spuren von ihr nachgewiesen. Aber das Bild, das Calvin von der Sekte

1) Ursprünglich für die „Festgabe für A. v. Harnack“ bestimmt, war die Arbeit wegen ihres Umfangs dort nicht verwendbar.

2) Vgl. z. B. E. Stähelin, Joh. Calvin I, 1863, S. 382ff.

gezeichnet hatte, blieb auch bei Kampschulte, und er nahm auch an, daß vereinzelte Anhänger ihrer Gedanken in Genf gewesen seien [1]. Jedoch in Genf ist, wie gerade Kampschulte schon nachgewiesen hatte, der Name „Libertiner" für Calvins einheimische politische Gegner gar nicht in Gebrauch gewesen, und was von „libertinischen" Grundsätzen etwa in der dortigen Opposition vorhanden war, hat mit den „Libertinern", die Calvin bekämpft, schon darum nichts zu tun, weil sie, wie sich zeigen wird, solche Grundsätze nicht gehabt haben.

Den ersten Widerspruch gegen Calvins Darstellung der „Sekte" hat m. W. Karl Schmidt in Straßburg erhoben. In einem Aufsatz „Über den mystischen Quietismus zur Zeit Königs Franz I." [2] berichtete er 1850 über eine Anzahl Schriften, die er von einem Basler Freund erhalten hatte, schrieb sie dem Kreis der Königin Margarethe von Navarra zu und bemerkte dabei beiläufig, es sei ihm wahrscheinlich, daß Pocque und Quintin, die Calvin vor allem als Libertinerhäupter an den Pranger gestellt hatte, von ihm irrig zu den Libertinern gerechnet worden seien und in Wirklichkeit keine anderen Lehren als die jener neuen Schriften vertreten hätten. Daß im übrigen die Libertiner wirklich in der von Calvin geschilderten Form existiert hätten, setzte er voraus. Und als er dann 1876 jene Schriften herausgab [3], wiederholte er diese Meinung ausdrücklich, fand auch in den Schriften Züge, die mit den „Libertinern von Genf" verwandt seien, und bestritt nur, daß sie auch deren pantheistische Voraussetzungen und unsittliche Folgerungen geteilt hätten.

Die ganze Legende Calvins hat erst ein junger französischer evangelischer Theologe Georg Jaujard angezweifelt [4]. Er hatte durch N. Weiß vier weitere französische, ungedruckte Schriften

1) Kampschulte, Joh. Calvin. Seine Kirche und Staat in Genf. 2, 1899, S. 14—19. Auch R. Stähelin in der RE.³ 3, S. 669 17—40 bleibt dabei, und A. Jundt in seiner fast durchaus verfehlten Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au 16ᵉ siècle, 1875, wiederholt die alten Legenden.

2) Zeitschrift für historische Theologie 20, S. 1 ff.

3) Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549, publiés d'après le manuscrit original. Basel, Genf, Lyon, 1876.

4) G. Jaujard, Essai sur les Libertins spirituels de Genève d'après de nouveaux documents (These zum theologischen Bakkalaureat), 1890.

kennen gelernt, die demselben Kreis angehören sollten, und gab nun auf Grund dieser beiden Gruppen ein Bild, das zwar den Stoff durchaus nicht erschöpfte, aber von Calvins Zeichnung ganz und gar abwich und das Dasein einer libertinischen Sekte seiner Art überhaupt nicht anerkannte, auch aus Calvins Polemik selbst zusammenstellte, was etwa dagegen sprechen konnte. Trotzdem ist das alte Bild auch bei solchen nicht verschwunden, die Jaujard in ihren Literaturangaben nennen [1].

Meine Beschäftigung mit den Brüdern des freien Geistes des Mittelalters, denen man eben dasselbe nachsagte, wie den Libertinern, hatte mich schon früher zu der Überzeugung gebracht, daß deren angeblicher Pantheismus nur Mißverständnis sei, bei dem man nicht bemerkt habe, daß die Aussagen über Gottes Sein und Wirken nicht für den Menschen überhaupt, sondern nur für die geistlich Vollkommenen gelte, daß wir also einfach die Mystik vor uns haben, die später den Namen Quietismus erhalten hat [2]. Als ich dann an die Libertiner kam, ergab sich mir sofort dasselbe. Ich kannte damals Jaujard noch nicht, fand aber später auch bei ihm die Aufgabe nicht erledigt, aus Calvins Darstellung selbst das Wesen der Sekte ganz neu zu bestimmen. In meiner „Kirchengeschichte" aber konnte ich natürlich nur die allgemeinsten Ergebnisse vorlegen und ging auch insofern wieder irre, als ich den Wert des geschichtlichen Heilswerks Christi bei den „Libertinern" viel zu gering anschlug und sie von dem Kreis trennte, dem ich sie jetzt doch einfach zuteilen muß und dem schon Schmidt a. a. O. die beiden Pocque und Quintin zugeteilt hatte.

I.

Auf Calvins Seite beginnt die Literatur über die „Libertiner" mit seiner Schrift „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment Spirituelz", Genf 1545 [3]. Den

1) Z. B. in dem Artikel von Choisy in RE.[3] 11, S. 457 ff. und bei H. Hermelink in Krügers Handbuch der Kirchengeschichte 3, S. 175.

2) Vgl. meine KG. 1, S. 611 ff.

3) Calvins Werke (im Corpus Reformatorum = CR. Ich zitiere die einzelnen Bände nicht nach ihrer Zahl im Gesamtwerk, sondern in der Abteilung Calvins) 7, S. 115 ff. Daß der Brief von A. Fumée an Calvin aus der Zeit zwischen Okt. 1542 und März 1543 (CR. 11, S. 490 ff., Herminjard,

Anlaß dazu hatten Berichte von „Brüdern“ aus Valenciennes und Tournay gegeben, die in Straßburg und Genf die Greuel der libertinischen Lehren und die Gefahren schilderten, die ihre Ausbreitung bedeute. Da Calvins Polemik vor allem eine Anzahl Männer traf, die im Dienst der Königin Margarethe von Navarra standen — Calvin nennt in seiner Antwort Quintin und Pocque —, so fühlte diese sich selbst durch ihn beleidigt und ließ ihm durch einen Mittelsmann scharfe Vorwürfe machen [1]. Calvin antwortete darauf am 28. April 1545 in einem Brief, der ein Muster von charakter- und taktvoller Verteidigung ist, aber offenbar keinen praktischen Erfolg gehabt hat [2].

Zwei Jahre später, 1547, griff Calvin noch einmal ein. In Rouen war ein Barfüßer, dessen Name Calvin nirgends nennt, als Evangelischer gefangen gesetzt worden. Aber Calvin fand in ihm einen alten Bekannten. Schon ein Jahr zuvor hatte er einen Dialog von ihm gelesen, „voll von schrecklichen Lästerungen“. Dann waren ihm weitere Schriften zugekommen, von denen er jetzt hörte, daß sie gleichfalls von ihm stammten, und offenbar mußte er fürchten, daß der Mann bei den Evangelischen Rouens als vermeintlicher Märtyrer ihres Glaubens mit seinen Gedanken Einfluß gewinnen könnte [3]. Und doch war er in seinen Schriften als Anwalt Quintins aufgetreten, hatte ihn als Märtyrer gepriesen, auch der Verfolgungen gedacht, die er selbst erduldet hatte [4], Calvin dagegen vorgeworfen, daß er es nur mit den Reichen halte

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française 8, S. 228 ff.) von den Libertinern handle, glaube ich nicht. Es sind zum Teil ganz andere Züge, und von ihrer Mystik findet sich darin nichts. Calvin hat in seiner späteren Polemik auch gar keinen Gebrauch von ihm gemacht.

1) CR. 7, S. 145 ff.

2) Ebd. 12, S. 65 ff. Die Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, S. 49 (Ausgabe von Baum und Cunitz 1, S. 67 oben) sagt allerdings: „Mais Calvin luy en satisfeit tellement qu'oncques depuis elle ne s'en pleignit.“ Aber Beza in seiner Vita Calvins (CR. 21, S. 136) spricht zwar ausführlich von diesem Brief, erwähnt jedoch keinen Erfolg, den er bei der Königin gehabt hätte. Und Pocque ist jedenfalls in ihrem Dienst geblieben; auch 1548 ist er in ihrem Gefolge in Montpellier (Michaux an Calvin, CR. 13, S. 27, Nr. 1060). — Über diese Personen werde ich im Schlußabschnitt eingehender handeln. — Ich behalte überall die Schreibweise des CR. bei.

3) CR. 7, S. 345 f.

4) Ebd. S. 350 44.



und die Armen gehen lasse [1], hatte auch ihn und seine Anhänger mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, den Verfolgern Christi, verglichen und sie hochmütig, von eitler Wissenschaft aufgeblasen gescholten [2]. Er selbst scheint theologisch wenig gebildet gewesen zu sein; Calvin rückt ihm vor, er tue, als ob er Latein und Hebräisch verstände, in Wirklichkeit aber verrate er seine völlige Unkenntnis dieser Sprachen [3].

Calvins Antwort war die „Epistre contre un certain Cordelier, suppost de la secte des Libertins, lequel est prisonnier à Rouen“ vom 20. August 1547 [4]. Der Barfüßer muß dann aber wieder freigekommen sein. Er antwortete mit einer offenbar ausführlichen Gegenschrift „Bouclier de défense“. Calvin aber überließ nun die Gegenantwort seinem Freund Farel; sie erschien unter dem Titel: „Le glaive de la parolle veritable contre le Bouclier de défense duquel un Cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions“, Genf 1550 [5]. Auf 488 Seiten kleinen Oktavs wird da der Barfüßer bekämpft. Seine Äußerungen sind zum Teil wörtlich wiedergegeben, zum Teil nur dem angeblichen Sinne nach und mit Folgerungen im Stil der herkömmlichen Ketzerbestreitung; die Polemik ist unendlich weitschweifig und voll von Wiederholungen.

Damit war dann, wie es scheint, der literarische Kampf zu Ende [6]. Wir hören, soweit mir bekannt ist, nichts Neues mehr.

---

1) Ebd. S. 361 27—35. 362 17—21.

2) Ebd. S. 350 40—44. 47—49.

3) Ebd. S. 351 5—13. Das bestätigen denn auch Farels Auszüge.

4) Ebd. S. 341 ff.

5) Ich benutze das Exemplar der Stuttgarter Landesbibliothek.

6) In seinem Brief an die Gemeinde von Corbigny (CR. 20, S. 503 ff., bes. 510) hat Calvin noch einmal vor der verfluchten Sekte der Libertiner, „qui se nomment Spirituelz“, gewarnt und auf seine Schriften verwiesen. Aber der Brief ist ohne Datum. Das Jahr 1559 ist nur eine Vermutung Bezas (vgl. die Anm. im CR. und dagegen unten S. 127, Anm. 3). Und die „Response à un certain Holandois“ von 1562 (CR. 9, S. 581 ff.), die noch mehrfach als gegen einen Libertiner gerichtet gilt, spricht allerdings schon in ihrem Titel von dem Versuch des Holländers, „de faire les chrestiens tout spirituels“, und wirft ihm gelegentlich auch libertinische Grundsätze vor: „Car s'il n'estoit point plongé en la puante secte des Libertins“ und „Car en parlant le gergon des Libertins“ (S. 604 43 und 618 50; zweifelhaft dagegen ist Calvin S. 591 7—10). Aber das hat doch nur den Sinn der allgemeineren

Alle späteren Schilderungen der „Sekte“ gehen, soweit ich sie kenne, nicht mehr auf originale Schriften aus ihrer Mitte, sondern lediglich auf Calvins und etwa Farels Schilderung zurück und haben daher kein Interesse.

II.

Aus dem Kreis der Libertiner selbst nennen Calvin und Farel folgende literarische Erzeugnisse:

1. Von Antoine Pocque: a) ein Schreiben an seine Anhänger, das Calvin in einzelnen Abschnitten, aber offenbar vollständig mitteilt und auf seinen angeblichen Sinn hin erläutert [1]. Calvin bezeichnet es als „brouillon“, d. h. nicht etwa Konzept, sondern wirren Unsinn. b) vier kleinere handschriftliche Sachen, die Calvins Freund Michaux dem Pocque, da er im Gefolge der Königin Margarethe in Montpellier war, abgeschmeichelt hat und am 10. August 1548 an Calvin schickt, darunter die Abschrift einer Antwort auf dessen Polemik und drei kleinere Sachen im Original, eins in 2°, eins in 4° und eins in 8°. Pocque hat die Schriften damals in Montpellier verbreitet [2]. c) eine Erklärung des Lukasevangeliums, die in demselben Brief erwähnt wird.

Verwandtschaft mit ihnen, nicht der eigentlichen Zugehörigkeit zu ihnen. Und die reichlichen Auszüge, die Calvin aus der Schrift des Holländers gibt, zeigen eine andere Art. Der Holländer ist begeisterter Verehrer von Seb. Franck (S. 597 1). Er vertritt vor allem gegen Calvin den Unwert und die Indifferenz aller „Zeremonien“, auch der Sakramente. Das Christentum ist ihm nur Liebe. Man kann daher auch alle Gebräuche des Papsttums mitmachen und sich das Martyrium ersparen, wenn man nur die Gegenstände, die man dabei äußerlich verehren muß, nicht auch innerlich anbetet. Er gibt Calvin schuld, durch seinen Rigorismus viele in den Tod getrieben zu haben, während er selbst sich dem Martyrium entziehe. Er stellt Calvin zusammen mit Menno Simons, von dem übrigens Calvin damals noch nichts gewußt zu haben scheint (vgl. S. 593 40: „Il me fait compagnon de ie ne sçay quel fantastique Menno, avec lequel ie n'ay rien de commun, non plus que l'eau avec le feu“). Manche Züge, die Calvin dabei von dem Holländer berichtet, erinnern ja an seine Schilderung der Libertiner — deshalb eben bringt er ihn in deren Nähe —; aber von ihrer Mystik und den sittlichen Grundsätzen, die er ihnen immer schuld gibt, ist keine Rede. Auf den Vorwurf, Calvin habe sich allem Martyrium entzogen, antwortet Calvin S. 593 u. d. M.: „Comme si Dieu ne nous avoit pas plusieurs fois delivrez de la mort: comme si encore auiourd'huy nous n'avions point le cousteau à la gorge.“

1) CR. 7, S. 226—242.

2) CR. 13, S. 27, Nr. 1060.

2. Eine Anzahl gedruckter namenloser Schriftchen, die Calvin in seiner Hauptschrift S. 242 als eine Art Einführung in die Grundsätze der Libertiner und als Werbeschriften bezeichnet. Er nennt von ihnen nur folgende: a) S. 242 „Instruction et salutaire admonition pour parfaictement vivre en ce monde et comment en toute nostre adversité serons patiens“, nur ein Blatt Umfang. Von ihr teilt Calvin als einzig Greifbares den Satz mit, daß der gläubige Mensch ebenso willig sein müsse, in der Hölle wie im Paradies zu sein. b) „La lunette des Chrestiens“, etwa 14 Bogen stark. Calvin gibt einige Auszüge (vgl. bei ihm S. 242—247).

3. Von dem Barfüßer von Rouen: a) ein Dialog, offenbar unter seinem Namen. Calvin hat ihn „vor einem Jahr“, also 1546 erhalten (Sp. 345 M.). b) eine ganze Anzahl anderer Schriften, die, wie es scheint, namenlos umgingen, aber „nach der Aussage glaubwürdiger Leute“ von ihm stammten. Calvin hat sie eben jetzt (1547) erhalten und erläßt daraufhin seine Schrift an die Gemeinde von Rouen. Was Calvin Sp. 345—362 aus ihnen und wohl auch aus dem Dialog mitteilt, sind teils Tatsachen, teils Meinungen. Er gibt nicht ihre eigenen Worte, unterscheidet aber doch zwischen dem, was der Verfasser sagen will, und dem, was daraus zu folgern sei. c) eine Erklärung der Apokalypse (Farel a. a. O. S. 15). d) Bouclier de défense gegen Calvins Epistre. Auszüge und Mitteilungen bei Farel. — a), b), d) sind sicher französisch geschrieben; darum wird es auch bei c) so sein. Denn, wie wenigstens Calvin sagt, versteht der Verfasser Latein überhaupt nicht [1].

Alle diese Schriften, mit einziger Ausnahme von 1 a, sind bisher nicht wieder an den Tag gekommen. Anfragen, die ich nach Genf und Neuenburg gerichtet habe, sind bereitwilligst beantwortet worden, waren aber ohne jedes Ergebnis [2].

1) Vgl. oben S. 87, Anm. 3.

2) Über die Schriften, die K. Schmidt und Jaujard diesem Kreis zuweisen, werde ich im Schlußabschnitt handeln. — Im 3. Band der Collection de documents pour servir à l'histoire de l'ancien théatre français hat E. Picot das Théatre mystique de Pierre du Val et des libertins spirituels de Rouen au 16. siècle mit einer Einleitung herausgegeben — ich verdanke seine Kenntnis dem Artikel von Choisy über die Libertiner in der RE.[3] — und versucht, die allegorischen Schauspiele (etwa 1533—1540) mit den „Libertinern“ von Rouen in Verbindung zu bringen, ja eine ganze Entwicklungsgeschichte der dortigen „libertinischen“ Gemeinde zu gewinnen; er versteht sie im

III.

Ich beginne mit dem Schreiben von Ant. Pocque[1] und führe zunächst dessen Gedankengang vor. In dieser letzten Zeit[2] hat Gottes Werkzeug ihn seinen großen Irrtum erkennen lassen, daß er sie, seine Freunde, tadeln und bessern wollte, ohne das Schriftwort zu bedenken, daß sie von Gott gelehrt sein werden (1). Damals war er (2) in dem Wahn, etwas zu verstehen[3], und verstand doch nichts: Gott allein ist sein Verstand, Kraft und Heil. Sein Fehler bestand darin, daß er sie richten wollte, indem er nur über seinen Nächsten klar sah, statt über sich selbst[4]. Er hatte auch nicht bedacht (3), daß wir aus dem Nichts geschaffen, unsere Leiber wie erloschene Asche sind und der Geist wie klare Luft, aufgelöst wie die Wolke, daß wir von irdischer Art sind, d. h. von Adam, der als der erste zur lebenden Seele ward. Aus diesem Stand führt aber Gott wieder heraus[5]. Und so ist er denn auch (4) durch Gottes Geist der Erneuerung vom Tod erlöst und mit Christus wieder lebendig geworden. Die Werke des Gesetzes sind ihm vergangen; er ist mit den Engeln genannt, Sohn Gottes geworden, Erbe der Unsterblichkeit, Glied Christi. Sein Leib ist nun Tempel des heiligen Geistes, seine Seele Bild und heimliche Wohnstätte der Gottheit geworden. Der Teufel, dem sie alle verknechtet waren, und von dem sie sich nicht selbst befreien konnten, [ist überwunden][6]. Es war Stolz oder Habsucht

---

Sinn Schmidts, also von Leuten in der Art Margarethens. Aber die Anhaltspunkte dafür sind sehr schwach. Doch möchte ich nicht übergehen, daß er S. 69 eine Schrift erwähnt: „Manuel des abus de l'homme ingrat, composé par frère Mathieu de La Lande, avec la Copie des lettres de Martin Bucère de Strasbourg, envoyé audit F. Mathieu, et la Response d'icelui, translatées de latin en françois, 1539. Metz, J. Palier 1544 (Brunet 3, S. 776)."

1) Im folgenden (bis S. 101) bedeuten die Zahlen im Text die Abschnitte, in die Calvin Pocques Schreiben zerlegt und denen seine eigenen Erörterungen darüber nachfolgen. Bei Pocque sind außerdem noch die Zeilen des Abschnitts nach CR. angegeben. In [ ] setze ich, was ich zur Erläuterung einschiebe.

2) 1, 1: „en ces derniers iours".

3) „Et cuidoye entendre."

4) „mesme vous iuger et murmurer". Dabei ist entweder vor „vous" „voulois" ausgefallen oder „vous" in „voulois" zu verbessern.

5) Pocque zitiert Hiob 5, 18 f., setzt aber statt v. 18[b] 1 Sam. 2, 6[b] ein.

6) Etwas derart muß ergänzt werden, wenn nicht, was ich aber für

oder die Welt, die schon im Feuer endigt. Für diese letzte Zeit der Welt findet Pocque (5) ein Bild in der Verklärungsgeschichte. Da stand Jesus zwischen Mose und Elias; Mose aber ist das alte harte Gesetz, Jesus Christus das süße gnadenreiche, Elias das Ende der Welt, wie der feurige Wagen bei seiner Himmelfahrt andeutet [Die Stellung Jesu zwischen Mose und Elias zeigt also offenbar an, daß die neue Welt noch innerhalb der alten angebrochen ist, daß aber mit Jesus das Ende der alten beginnt, wie er ja durch Johannes (Apok. 21 1) einen neuen Himmel und eine neue Erde ankündigt]. Die gegenwärtige Welt ist also zu Ende, freilich auch heute nicht in allen, sondern nur für die, die in Christus sind und nicht nach dem Fleisch leben. Denn das Fleisch ist Tod und voll von Tod. Wir aber leben durch den Geist, der einst in doppeltem Maß auch auf Elias geruht hatte [den Geist Christi], durch den wir außerhalb der irdischen Welt vollendet sind [1]. Denn (6) es steht [von Jesus Christus] geschrieben: „Ich bin jeder Mensch geworden" [2]. Eben darum sind alle diese Menschen, die er mit der menschlichen Natur angenommen hat, auch mit ihm gestorben und auferstanden und können nicht mehr sterben.

Bisher hatte Pocque von seiner ehemaligen Meinung gesprochen, die er an der Natur des neuen Lebens seiner Gemeinde als Irr-

---

unwahrscheinlich halte, das nachfolgende „C'estoit donc orgueil" usw. die Erklärung von „Teufel" ist, so daß nach „mesme" Komma statt Punkt zu setzen wäre.

1) Ich habe, um den Sinn, wie er mir gegeben zu sein scheint, zu verdeutlichen, etwas anders geordnet, als im Texte Pocques. Zu dem doppelten Geist vgl. 2 Kön. 2, 9. — Übrigens ist auch hier der Text vielleicht nicht in Ordnung: „appellé double esprit, et par lequel nous sommes consommez hors de ce monde terrestre". Entweder muß das „et" gestrichen werden oder ist etwas ausgefallen. Denn „et lequel" müßte sonst auf Elias bezogen werden, was ja keinen Sinn hätte. Vielleicht liegt aber auch nur eine sprachliche Fahrlässigkeit vor.

2) „J'ay esté faict tout homme." Wo das geschrieben stehen soll, wußte schon Calvin nicht. Der Sinn wird in der lateinischen Übersetzung falsch wiedergegeben mit: „factus sum totus homo". Sowohl der Zusammenhang mit dem folgenden als die Stellen Nr. 10 19 (Sp. 233), 15 17 (Sp. 237), 18 10 (Sp. 230) und auch wohl das Zitat aus der „Lunette" Sp. 246, 43: „nostre seigneur Jesus est le seul homme, auquel nous sommes tous: et puis qu'il est le dernier, qu'il n'y a plus d'homme que luy" beweisen, daß „tout" „omnis" bedeutet.

tum erkannt hatte. Denn deren Mitglieder sind, obwohl noch in der Welt, doch von Gott belehrt und brauchen seinen Tadel nicht mehr. Nun zeigt es sich aber, daß dieser Vorwurf, den er sich selbst macht, nur eine gewinnende Einkleidung für das ist, was er ihnen trotz allem sagen muß. Es hat offenbar in ihrer Mitte Zerwürfnisse gegeben, Wort gegen Wort, Tat gegen Tat: man hat „im Zorn“ sich „angeklagt“ oder „herabgesetzt“ (verleumdet), sich an andern zu „rächen“ gesucht. Darum fährt jetzt Pocquefort (7): Solches Richten ist das Zeichen, daß man immer noch Gemeinschaft mit dem Satan hat, der die Gläubigen verklagt [Apok. 12 10], das Zeichen der Selbstüberhebung, die Gott niederwerfen wird [1]. Die, die in Christo sind, sehen in allem die Werke Gottes, erstaunen über nichts und lassen sich alles zum besten dienen. Dem Reinen (8) ist alles rein, und wer durch den Glauben gereinigt ist, ist Gott ganz angenehm. Er hüte sich nur, seinem schwachen Bruder zum Verderben zu werden. Darum keine Rachgier und keinen Zorn, kein Vergelten von Bösem mit Bösem, sondern dem Nächsten vergeben, um selbst Vergebung zu erlangen! Sonst ist man noch im Fleisch, immer noch Feind d. h. Teufel und vergißt, daß man in der letzten Zeit ist, da das neue Testament [2] gilt, das Zank und Streit verbietet und nicht auf die Unwissenheit des Nächsten geachtet haben will. Denn die Liebe des Nächsten ist des Gesetzes Erfüllung.

Dieser Kampf gegen das Richten füllt nun den ganzen Rest. Zwar werden öfters Zwischengedanken eingeschoben; aber sie stehen im Zusammenhang mit dem Hauptzweck und lassen diesen immer wieder hervortreten. So schließt sich jetzt (9) eine Erörterung über den Inhalt des neuen Bundes an, die ganz auf Bibelstellen gebaut ist: Dieser Bund bedeutet die Wegnahme der Sünde durch Gott, der von Ewigkeit her weiß, ob wir bös oder gut sein werden. Seine Glieder sollen also (10) nicht mehr im Fleisch, son-

---

1) „Car si nous sommes detracteurs, nous serons encor avec le serpent appellé diable, accusant le fidele pour cuider estre touiours en leur orgueil.“ Ist da nicht der Text verdorben, so kann es wohl nur bedeuten: der „detracteur“ gleicht dem Teufel, der die Gläubigen („les fideles“ wird zu lesen sein) wegen ihres cuider anklagt, daß sie immer in ihrem Hochmut seien.

2) „Testament souverain“ (Nr. 8 15) ist nach Nr. 9 3 der neue Bund von Jerem. 31, 33; Jes. 59, 20f. usw.

dern nur noch in Christus leben; denn sie sind durch den Leib Christi dem Gesetz gestorben und sollen seinen Geist in sich tragen und darin die Rechtfertigung haben, wie denn Christus die ganze Menschheit in sich schließt und für alle gestorben ist, damit alle in ihm leben [1]. Darum dürfen wir uns also — und damit kommt er (11) wieder auf den Hauptgedanken zurück — nicht mehr als Fleisch kennen, auch Christus nicht, weil wir selbst wiedergeboren und neue Kreaturen in Christus sind, auch alle Dinge neu geworden und von Gott sind, der uns durch Christus sich versöhnt hat. Darum steht geschrieben: „Wer Sünde sieht, dem bleibt Sünde, und die Wahrheit ist nicht in ihm“ [2]. Sünde sehen ist also (12) das Zeichen, daß man als Mensch im Fleisch steht, nicht in Gott. Denn in Gott ist keine Sünde: was er tut, ist gut. Wo man also in ihm sieht, da ist keine Sünde. Darum ist auch (13) alles, was außerhalb Gottes ist und was wir tun oder zu tun glauben, lauter Eitelkeit. Das Gebot, das für uns gilt, ist Selbstverleugnung, Übernahme des Kreuzes. Das ist der Weg mit Christus im Licht. Jetzt ist (14) die letzte Zeit, die Zeit, für die einst Elisa um den doppelten Geist des Elias gebeten und für die Jesus als Fortsetzung seiner Unterweisung den Geist verheißen hat, der uns unverweslich machen wird.

Nun folgen zwei Abschnitte, die allegorisch an die Geschichte von Adam und Eva anknüpfen und die letzte Zeit, die jetzt angebrochen ist, als Rückkehr zur ersten und als deren Erfüllung erscheinen lassen. Dem ersten Zeitalter des Paradieses und der Heiligkeit folgte (15) nach fünf anderen dunklen Zeitaltern das letzte, siebente und wiederum heilige, in dem wir sind und in dem das

1) Auch hier ist der Text nicht in Ordnung. Nr. 10 17 muß das „lequel“ gestrichen werden: „Si l'esprit donc de celuy qui a ressuscité Jesus Christ des mortz, habite en vous“ (Röm. 8 11). Dazu aber fehlt dann der Nachsatz. Der muß ausgefallen sein, und an ihn muß sich das weitere „puis qu'il est mort“ usw. angeschlossen haben. In ihm muß also von Jesus Christus die Rede gewesen sein; denn dieses „puis qu'il“ kann sich nur auf Jesus bezogen haben. — Zur Not könnte man den Satz „Si l'esprit“ auch als Anhängsel an den vorangegangenen auffassen, so = „so gewiß als“. Auch in diesem Fall aber müßte „lequel“ gestrichen werden. Das „puis qu'il est mort“ usw. wäre dann die Begründung für „qu'il nous a iustifiez“. Aber das wäre doch sehr hart.

2) Kombination von Joh. 9, 41 und 2. Joh. 1, 8.

Vorbild der Ehe von Adam und Eva erfüllt ist. Denn wie aus der Rippe Adams die Eva, so entspringt aus der Seite Jesu das neue Weib, die Kirche, die Vereinigung der ganzen menschlichen Natur mit Jesus. Darum wollen wir [die wir jetzt die Unverweslichkeit haben] den Sterblichen lassen, was sterblich und verweslich ist.

Auch im nächsten Abschnitt (16)[1] treten der Anfang der Menschheit und die letzte Zeit, in der wir leben, einander gegenüber, vom Anfang aber diesmal der Stand Adams und Evas vor und nach dem Sündenfall. Ihr Stand vor dem Fall war dadurch bezeichnet, daß sie keinen Eigenwillen kannten und keine Sünde sahen und darum auch sich nicht zu schämen brauchten. Erst mit dem Sehen der Sünde begann das Elend und die Schuld der Welt und Menschheit. So werden wir auch das Paradies erst gewinnen, wenn wir den ersten Adam ganz in uns abgetan haben und ganz auf den Eigenwillen verzichten. Darum (17) leben wir ganz mit dem zweiten Adam, Christus, der die Sünde nicht mehr sieht, weil sie von Gott in ihm vergeben ist.[2] Warum sollen wir uns also noch vor Tod und Hölle fürchten? Damit kann man nur die beirren, die nichts als Vergänglichkeit sind[3]. Denn (18)[4] in seiner Höllenfahrt hat Christus uns aus der Hölle heraus-

1) Der Satz „Mais si nous commettons“ usw. hat keinen Nachsatz, und die Worte „de vouloir rien faire — de Dieu“ stehen in der Luft. Man kann das, was ausgefallen ist, nur ganz vermutungsweise ergänzen. Ich denke etwa so: „Aber wenn wir noch sündigen und trotzdem in das Paradies eindringen wollen, das uns noch verschlossen ist, [so ist das ein Widerspruch: der Weg dorthin kann nur darin bestehen,] „de vouloir“ usw. — Um den Inhalt deutlicher werden zu lassen, ordne ich im Text die einzelnen Glieder des Stückes anders an.

2) „pourveu qu'il est mort“. Das „il“ wird doch wohl auf Christus gehen, nicht auf „le peché“.

3) „Dequoy les peut on ainsi bouter en erreur, les abusez qui ne sont tous que vanité.“

4) Der Text dieses Stückes ist sehr verworren: „lequel (vom Himmel) est en plusieurs encores enserré“ scheint mir zu bedeuten, daß der Himmel — der Vollendungsstand — noch in vielen verborgen, noch nicht geoffenbart ist, etwa = Kol. 3 3. 4. Vgl. Nr. 16 2 vom Paradies: „lequel nous est encore defendu“. — Die Worte „qui estoit [Sing.] le monde“ können sich nur auf „les diables“ [Plural!] beziehen. „Attollite portas“ (Ps. 24 7) kann wohl nur so verstanden werden, daß Jesus in die Hölle hinabgefahren sei („rendant

geführt, und durch seine Vermählung mit uns am Kreuz sind wir unlöslich mit ihm in der Liebe verbunden.

Und diese Liebe (19) wendet sich allen zu, bittet für ihre Feinde, bedeckt der Sünden Menge und sieht keine Sünde. Denn sie hat alles abgetan durch das höchste Gebot der Liebe: „Liebet einander (usf.). Darum (20) habt Frieden untereinander, d. h. in mir“. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Selig sind, die reines Herzens sind.

So kehrt auch hier der Verfasser wieder auf sein Thema zurück, die Ermahnung, nicht zu richten, sondern mit Liebe die Sünden zu bedecken.

Das Schreiben ist gewiß kein Muster strenger Ordnung, aber ein bestimmter Zusammenhang ist doch deutlich.

Stellt man nun die Hauptgedanken zusammen, die in dem Schreiben enthalten sind, so ergibt sich das folgende Bild: [1]

Klar treten zunächst die alten sieben Weltalter hervor, von denen das siebente wieder zum ersten zurückkehrt, das Paradies des Endes zu dem des Anfangs (15 f.). Die Dreiteilung in die Zeitalter des Vaters, Sohnes und Geistes sieht nirgends hervor; Der Geist ist einfach der Fortsetzer und Vollender des Werkes Christi: beide gehören dem letzten Zeitalter an. Und so werden denn auch für den heutigen Menschen nur die beiden Stände in oder ohne Christus ins Auge gefaßt: einerseits der Stand des Fleisches, der Feindschaft (z. B. 8 12 ff), des ersten Adams oder

sa lumiere aux tenebres et infernalle gueulle“) und dann ihre Pforten für die Insassen geöffnet habe. Daher: „il nous meine et rameine“ (vgl. 3 10, wo 1 Sam. 2 6 zitiert ist). In der Höllenfahrt wäre also der Sieg über Tod und Hölle, die Befreiung des Christen aus ihren Banden gegeben. Nr. 18 knüpft also unmittelbar an 17 8. 9 an. Der Satz S. 94 Anm. 3 darf den Zusammenhang nicht unterbrechen. — „Mais il [Christus] est touiours avec nous“ wird sich zurückbeziehen auf „du ciel, lequel est en plusieurs encores enserré“, d. h. obwohl der Himmel in uns noch verschlossen ist, ist Christus doch immer bei uns. — Schon Calvin hat zu diesem Abschnitt bemerkt: „Il est vray, qu'il seroit bien difficile de donner exposition de tout ce que dict messire A.“ Aber sein Satz „Car ce seroit chercher raison où il n'y en a point“ ist doch zu viel.

1) Auch im folgenden zitiere ich noch nach den Abschnitten, in denen Calvin die Schrift gibt.



der lebenden Seele (3 6. 4 1. 17 1. 2), des Teufels (8 15) d. h. der Welt (18 3) oder seinem Inhalt nach des harten, unerträglichen Gesetzes (5 3), der Selbstüberhebung (4 11. 7 5), des eignen Willens (16 3. 9), da man alles selbst verstehen will (2 1) und tut oder zu tun glaubt (13 2. 3), der Stand zugleich der Vergänglichkeit und Sterblichkeit (3 1—6. 15 19. 20. 16 15. 17 10), und andererseits der Stand der Vollendung (5 8), der neuen Kreatur in Christus (11 5), der Gemeinschaft mit ihm, des zweiten Adams (z. B. 4 6. 6 8. 15. 17 4. 5. 18 8—12), der Kindschaft Gottes (4 5), der Stätte des Geistes (1 2. 4 7. 5 7. 10 11. 12. 16 ff.), oder wieder dem Inhalt nach der Stand der Versöhnung mit Gott durch Christus (11 8), des Glaubens und der Rechtfertigung (8 2. 10 15), der Vergebung (17 7), Nichtzurechnung (11 10) und Wegnahme der Sünde (9 3. 4), der Erleuchtung durch Gott (1 4), des süßen, gnadenvollen Gesetzes (5 4), der Selbstverleugnung und der Aufnahme des Kreuzes (13 4), da man sich ganz von Gott führen läßt, sich in seinen Verstand ergibt (2 1. 2. 16 3. 4), darum auch sich über nichts erstaunt (7 8), der Stand der Liebe des Nächsten als der Erfüllung des Gesetzes (8 23—26), zugleich der Unvergänglichkeit, also des ewigen Lebens (4 6. 6).

Die beiden Stände liegen jedoch nicht völlig auseinander. Zwar sind Welt und Fleisch für die Gläubigen zu Ende (5 10—15); aber diese selbst sind noch nicht ganz rein (15 20—22). Das Paradies ist ihnen noch verschlossen (16 2). Der ganze Brief warnt sie vor neuer Sünde.

Daß dieser Stand des neuen Lebens mit Christus zusammenhängt, ist durchweg klar ausgesprochen. Aber es fragt sich, wie Christus solche Bedeutung für uns gewonnen hat. Eine scharfe Theorie darüber darf man natürlich nicht erwarten; Pocque redet meist in biblischen Sprüchen, die ja immer mehrdeutig waren, vor allem in paulinischen oder deuteropaulinischen Wendungen. Aber im großen Ganzen ist, wie mir scheint, der Sinn doch zu fassen.

Pocque spricht von der Versöhnung, die Gott durch Christus mit sich selbst für uns hergestellt hat, indem er die Sünde nicht mehr zurechnete (11 7). Daß aber dabei nicht an eine Versöhnung lutherischer oder calvinischer Art gedacht ist, zeigt vor allem 10. Da ist der Hauptpunkt, daß in Christi Tod und Auferweckung

zugleich wir selbst gestorben und auferstanden sind, weil Christus eben die ganze Menschheit (6. 10 19) oder genauer die ganze Kirche (15 17. 18 10) in sich geschlossen hat. Sein Tod hat dem Fleisch und dem Gesetz — beides ist dasselbe (10 7—10) — gegolten, d. h. von ihnen befreit. Damit ist den Gläubigen auch das ewige Leben gesichert. Denn wenn der Leib wegen der Sünde dem Tode verfallen ist, so lebt der Geist um der Rechtfertigung willen (10 14f.)[1]. Die Rechtfertigung aber besteht eben in der Gabe des Geistes (10 15f.). Wie die Auferweckung Christi die Tat des Geistes war (16. 17), der nun der Geist Christi ist (12), so ist es auch bei uns: an Stelle des Fleisches ist jetzt eben der Geist getreten (12. 14. 16—18). Der Zweck dieser Auferweckung oder Rechtfertigung aber ist, daß wir nun Christus gehören und ihm Frucht bringen (8. 20—22), und seine Wirkung, daß wir von ihm selbst gelehrt werden (1 2. 4. 5. 19 5—10) und zugleich die Unsterblichkeit, das ewige Leben gewinnen (4 2—8. 6. 14 10. 11)[2].

Pocque gehört also zu jenem Zweig der Mystik des 16. Jahrhunderts, der an die Stelle der reformatorischen Versöhnung durch die Strafstellvertretung Christi die realistische Erlösung durch die Einpflanzung des in seinem Sterben und Auferstehen entbundenen Geistes setzt. Aber er hat diese geschichtlichen Vorgänge an der Person Christi im Anschluß an Paulus ganz lebendig gefaßt und in ihnen die Quelle der Geistesgabe gesehen: am Kreuz selbst hat sich Christus mit seinen Gläubigen vermählt; dadurch ist die Kirche geworden, die nichts anderes ist als seine menschliche Natur (15 15—26). Und so gehört Pocque auch offenbar zu den Vertretern der Lehre von der Psychopannychie, dem Seelenschlaf, die ich als eine weitverbreitete Anschauung gerade der Mystik des Reformationszeitalters, namentlich in den romanischen Ländern, nachgewiesen habe. In Nr. 3 ist ganz klar vorausgesetzt, daß, wie der Leib zu Asche wird, so auch der menschliche Geist, d. h. die

1) „pour la iustification“ (10 14). „Pour“ steht im Französischen jener Zeit in diesem Sinn, wie ja auch der Parallelismus mit „à cause du peché“ ergibt.

2) Bei Nr. 6 scheint mir das Sterben und Auferwecktwerden zugleich die innere Erneuerung in diesem Leben zu bedeuten. Denn 4 2—8 scheint beides einzuschließen. Vgl. wie zu „relevé de mort et revivifié avec Christ“ beides gehört, „les œuvres de la loy me sont passées“ usw. und „héritier d'immortalité“.

lebende Seele nach dem Tod wie die Wolke zerfließt. Aber für den, der mit Christus gestorben und auferweckt ist, ist mit dem neuen inneren Leben zugleich die Bürgschaft der Unsterblichkeit gegeben. Auch die Höllenfahrt Christi erscheint als die Quelle beider Erweckungen: Ps. 24 $_7$ wird in 18 auf die aus dem Leben des Fleisches und der Welt bezogen; dabei aber wird zugleich auf das frühere Zitat von 1 Sam. 2 $_6$ verwiesen, das in Abs. 3 $_4$ die Errettung aus der Vergänglichkeit auch des Geistes bezeugt hatte [1]. So scheint also die Anschauung die zu sein: die Menschen der bloßen „lebenden Seele", d. h. des Fleisches und der Welt, gehen nach dem Tod in die Scheol, den Hades und damit der Vernichtung entgegen; aber die Gläubigen, die Christi Geist haben, werden auferweckt zum ewigen Leben.

IV.

Etwas ganz anderes hat Calvin aus Pocques Schreiben herausgelesen. Abschnitt für Abschnitt hat er es erläutert, um seinen geheimen oder offenbaren Sinn festzustellen. Jede Belehrung und Ermahnung soll danach unter den Menschen aufhören, jeder soll nach seinem Sinn leben (1). Was er schon früher, ohne bestimmte Quellen zu nennen, von ihnen berichtet hatte, daß sie Pantheisten seien, für die der allgemeine göttliche Lebensgeist alles bedeute, der alles in der Welt wirke, von dem auch die Seele, ja auch Christus nur eine zeitweilige Individualisierung sei [2], das findet er wieder in den Ausführungen von 3 und 4. So findet er in 4—6 auch bestätigt, daß das Ende der Welt und die Auferstehung schon hinter uns liegen und nichts anderes seien, als die neue Erkenntnis, daß jener Lebensgeist frei in uns regiere, daß man also unbefangen den Trieben und Gelüsten der Natur nachgeben solle [3], und daß das der Stand der Vollkommenheit sei, daß Wiedergeburt, Absterben für Welt und Sünde darin beständen, daß man den Unterschied von Gut und Böse als Einbildung, als „cuider" erkenne. Dieses Wort, das bei Pocque nur einigemal in ganz un-

1) Vgl. auch die vorige Anmerkung.

2) C. 11 Sp. 178 ff. Von Christus C. 17 Sp. 198 u. d. M.: „ils le composent de l'Esprit de Dieu qui est en nous tous et de ce qu'ilz appellent le cuider ou le monde".

3) C. 13 Sp. 183 ff.



schuldigem Sinn erscheint [1], hat Calvin in seinem Sinn geradezu zum Mittelpunkt des ganzen libertinischen Standpunktes erhoben. So soll Pocque nach 7 und 8 Gutes und Böses durch Gott wirken lassen und darum Mörder, Räuber und Unzüchtige absolvieren, Verbrecher für rein halten und ihnen schmeicheln [2], wie denn nach 9 Christus dazu in die Welt gekommen sei, daß man nichts für Sünde halte. Auch 10—13 beweisen ihm, daß die Sünde für sie aufhöre, Sünde zu sein, wenn man sie nur als Werk Gottes erkenne. Aus 15 ergibt sich ihm, daß sie Jesus Christus sein wollen und daß für sie die Zeit der Vollendung darin besteht, daß jeder von ihnen dem Trieb seiner Natur folgen und nach dem nächsten besten Weib greifen könne [3]. Auch die Schlußabschnitte 16—20 sollen dieselbe Lehre enthalten: man darf nur für den Unterschied von Gut und Böse die Augen schließen, um in den Stand der Unschuld zu kommen; man soll sich zu Jesus Christus machen, um die Scheu vor Beleidigungen Gottes zu verlieren und zu wissen, daß uns weder Himmel noch Hölle erwarten (18). Das ist für ihn ihre Grundlehre (241 22).

Eine besondere Rolle spielt in diesen Mißverständnissen der Ausdruck „ne voir plus péché" (8 17. 18. 11 10. 11. 12 1. 2.

1) Nr. 2 1: „Et cuidoye entendre, et n'entens rien" = ich hegte den Wahn, etwas zu verstehen, und verstand doch nichts. — Nr. 4 1: „Car ç'a esté mon ame vivante qui cuidoit parler". Der Sinn von „parler" ist nicht klar, man erwartet dafür „vivre". Er war im Stand der bloßen „âme vivante", also des Fleisches und damit des Todes und wähnte nur, das Leben zu haben. Aber nun ist er durch Gottes Gnade vom Tod zum Leben mit Christus gekommen. — Endlich Nr. 7 4, vgl. dazu oben S. 92 Anm. 1. Cuider dort = die Selbstüberhebung, die auch in den beiden anderen Stellen liegt. Calvin verwendet das Wort in diesen Stellen auch nirgends für seine Deutung. Nur in seiner Auseinandersetzung mit Nr. 4 (Sp. 228 46) verweist er wieder auf ihr angebliches „cuider", aber ohne Zusammenhang mit dem Wort: dieses steht bei Pocque am Anfang des Abschnitts, bei ihm aber in der Kritik von dessen Schluß. Pocque verstehe unter dem Teufel tatsächlich nur den Stolz, den Geiz, die Welt; der Teufel sei für ihn nur „imagination", „cuider". Über „cuider" in den Schriften des Barfüßers s. u. S. 106 Anm. 1.

2) Besonders in den früheren Ausführungen C. 19—21 (Sp. 200—220) kann Calvin sich nicht genug tun, darzulegen, was für Folgerungen für ihr praktisches Verhalten sich aus ihren Lehren ergäben.

3) Vgl. was er über die angebliche „geistliche Ehe" der Libertiner zu sagen weiß Sp. 212 u. und Sp. 214 (Anf. von C. 21).

16—19). Calvin hat ihn eben in jenem Sinn gedeutet, daß es nur darauf ankomme, Sünde nicht mehr als Sünde zu achten. Allein ohne allen Grund. In 8 bedeutet „die Sünde des Nächsten sehen“ dasselbe wie Zank und Streit; es gehört also zu den Schäden, die Pocque in der Gemeinde nicht zu dulden ermahnt. Es ist (11) ein Zeichen des Fleischesstandes. Wir müssen davon lassen, weil wir selbst Vergebung erlangt haben (17 5—7 und allem nach auch 11 8—11). Es ist also wie in der fünften Bitte des Vaterunsers. Dazu kommt das Motiv, daß in dem Gläubigen, um dessen Sünde es sich handelt, alles neu geworden ist (11 6. 7), daß in ihm Gott alles wirkt (12) und das, was von Bösem noch in ihm ist, nur Unwissenheit ist (8). Pocque spricht also von einer Vollkommenheit, die nicht jede Sünde ausschließt, sondern nur die bewußte, die Sünde des Willens, das *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* (Hebr. 10 26). Diese Vollkommenheit ist so, wie er sie ein andermal (15 20. 21) bezeichnet hat: „le royaume et excellence de nostre ame n'est icy bas sinon souillie et maculée.“ Der Gläubige hat seinen Eigenwillen aufgegeben und sich ganz der Führung Gottes überlassen. Aber das menschliche Werkzeug kann einmal versagen und das göttliche Wirken nur gebrochen durchlassen. Dann ist das Werk unvollkommen, aber Gottes Wirken, das dahinter steht, doch gut. Darum tritt an die Stelle des Richtens und Streitens die Fürbitte für den Feind, die die Menge der Sünden bedeckt und die Sünde nicht sieht (19 1—5).

Nicht ganz einfach liegt es bei 16—18, einem Abschnitt, der mancherlei Unklarheiten, auch offenbares Verderbnis des Textes enthält [1]. Der Zusammenhang ist auch hier i. w. klar: In 12. 13 ist noch einmal die Aufforderung ergangen, am andern die Sünde nicht zu sehen, vielmehr sich selbst zu verleugnen, alles mit Gott zu tun und (14) auf den Unterricht seines Geistes zu hören, der von Christus ausgeht. Dann scheint ein Sprung zu kommen: 15 spricht von der Ehe, die Christus mit der Kirche am Kreuz geschlossen hat. Aber der Zusammenhang besteht doch fort. Denn diese Ehe bildet nur das Motiv, um das Richten über die Mitgläubigen zu verbieten, wie nach einem Umweg in 17 und 19 deutlich wird: man soll die Sünde des Nächsten nicht sehen, son-

1) Vgl. S. 94 Anm. 1.

dern durch Liebe bedecken. Darum kann auch dazwischen in 16 nicht wohl etwas anderes gemeint sein, wenn vom Sehen der Sünde die Rede ist. Dann kann aber auch das Beispiel von Adam und Eva, das dort angezogen ist, kaum einen andern Sinn haben als den, daß sie sich ihre Sünde gegenseitig vorgeworfen hätten, und daß darum Gott auch ihnen die Sünde zugerechnet und das Paradies in einen Zustand der Mühsal und der Vergänglichkeit verwandelt habe.

Zugleich ist aber deutlich, daß in 16 „vouloir rien faire“ und „nous laisser mener selon la volonté de Dieu“ den Gegensatz bilden zu dem Zustand Adams und Evas nach ihrem Fall, da sie Sünde sahen und sich ihrer schämten. Das Sehen der Sünde und des eigenen Willens ist dann aber wieder das Gegenteil von der Bereitwilligkeit, sich ganz von Gott führen zu lassen. Der Fall Adams besteht also darin, daß er und Eva ihrem eigenen Willen zu folgen begannen und damit zugleich Sünde sahen, d. h. ohne Zweifel daß eins sie dem andern vorhielt, wie ja wenigstens Adam nach der Genesis auf die Frage Gottes antwortet: „Das Weib, das du mir beigesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich aß.“ Klar ist das freilich nicht gesagt; die ganze Stelle ist wenig deutlich. Aber die Erklärung Calvins ist völlig ausgeschlossen.

Von den andern kleinen Stücken, die die niederländischen Brüder damals nach Genf mitbrachten [1], hat Calvin außer dem einen quietistischen Satz, daß der Gläubige ebenso willig sein müsse, in der Hölle wie im Paradies zu sein, nichts mitgeteilt. Er findet den Inhalt unbestimmt, mit törichten Spekulationen und überstiegenen Sätzen. Das beweist jedenfalls, daß sie von den abscheulichen Irrtümern, die er den Libertinern schuld gibt, nichts enthalten haben. Und für den Verfasser der „Lunette des Chrestiens“ hat er eine gewisse Achtung: er sei kein solcher Esel wie A. Pocque, sondern ein Mann von einigem Geist, Wissen und Methode. Es seien nur einige törichte und verderbliche Meinungen beigemischt. Da muß doch der Kern einwandfrei gewesen sein. Was Calvin von der Schrift berichtet, berührt sich nur an einem

1) Sie sind oben in Abschnitt II 2, S. 89 aufgezählt.

Punkt entschieden mit dem, was wir aus dem Brief Pocques kennen: daß nach der Sünde nur die lebende Seele übrig geblieben sei [1]. Da ist noch deutlicher als bei Pocques Ausdrucksweise der Sinn der, daß Adam und mit ihm die sündige Menschheit die Unsterblichkeit verloren haben und nur die Gläubigen, die den Geist besitzen, wieder zum Leben erstehen. Und noch ein zweites Wort erinnert an Pocque: Jesus sei der einzige Mensch; ihm gehörten wir alle, oder wohl vielmehr: in ihm seien wir alle beschlossen [2], und weil er der letzte sei, gebe es keinen mehr außer ihm. Das ergäbe dann ungefähr den Sinn, den ja auch Irenäus hat [3], daß erst in Christus die ursprüngliche und vollkommene Menschennatur durch die Verbindung mit dem Geist wiederhergestellt worden sei und daß deren Besitz eben an der am Kreuz hergestellten Gemeinschaft mit ihm hänge.

Dazu kommen drei weitere „phantastische Anschauungen“: Die Glieder Christi leben kein leibliches Leben mehr; darum ist die Medizin verwerflich, Mißtrauen gegen Gott, eine Eingebung des bösen Geistes, die Beschäftigung mit der Natur der Kräuter Müßiggang und Raub an der einzigen Aufgabe des Christen, Tag und Nacht über Gottes Gesetz nachzudenken. Man solle Gottes Gebote nicht erfüllen, weil er sie gegeben, sondern nur weil er sie uns durch sein Beispiel gezeigt habe. Trübsal sei keine Züchtigung Gottes, sondern nur geistliche Arznei. Er verwirft ferner die staatliche Gewalt; Gott brauche keine staatlichen Gesetze für sein Weltregiment. Nur Gott, nicht die Fürsten hätten das Recht, ihren Willen zu erzwingen; sie hätten auch nicht das Amt, die Streitigkeiten ihrer Untertanen zu entscheiden: wo Prozesse seien, da sei auf beiden Seiten Unrecht. So wird auch der Krieg verworfen; den Christen gelte: „Gebet Raum dem Zorn!“ (d. h. überlasset das Gericht Gott). Sie ständen allein unter dem Gesetz der Liebe. Offenbar ist die Absicht von dem, daß an Stelle aller bindenden menschlichen Gemeinschaftsformen lediglich die geist-

---

1) Sp. 246 47.

2) „le seul homme, au quel nous sommes tous“. „Auquel“ steht im Französischen jener Zeit auch für „en quel“. Zu dem Gedanken vgl. S. 91 Anm. 2.

3) Ich möchte darauf hinweisen, daß bei den romanischen Mystikern der Zeit auch sonst der Einfluß des Irenäus hervortritt. Vgl. für Castellio und Serveto in meiner Kirchengeschichte 2, 2, S. 124 Anm. 2.

liche Gemeinde der Christen treten solle. Der Verfasser erklärt es auch für eine Lästerung von Gottes Güte, wenn man seine Verwandten mehr liebe als andere; die geistliche Bruderschaft sei viel mehr.

Kurz es sind die Gedanken einer ausschweifenden Geistigkeit, aber wieder kein Beleg für die schweren Anklagen Calvins.

Dagegen hat nun Calvin den Libertinern weitere schlimme Anschauungen nachgesagt, die er nicht durch die ihm zugekommenen Schriften belegt, sondern in den c. 7—22 lediglich als sichere Tatsachen anführt. Da hat er schon, ehe er Pocques Schrift kritisierte, von ihnen erzählt, daß sie (c. 8) mit allen ihren tönenden Redensarten nur ihre Gedanken verbergen und die Welt irreführen wollten. Über die Bibel hätten sie sich (c. 9) am Anfang offen lustig gemacht, bedienten sich aber ihrer doch, wenn ihnen eine Stelle passe, um die Einfältigen zu verführen: ihr wörtlicher Sinn sei toter und tötender Buchstabe; man müsse ihn lassen, um zum lebendigen Geist zu kommen. So hätte Quintin auch die Apostel mit nichtswürdigen Prädikaten versehen. Sie selbst wollten (c. 10) Geistesmenschen sein, wie auch Jesus Christus und sein Wort Geist sei. Calvin hatte dann (c. 11) ihre pantheistische Lehre vom Geist Gottes und der menschlichen Seele dargelegt, die er in Pocques Schreiben wiederfindet: Engel und Teufel (c. 12) seien für sie keine wirklichen Wesen, sondern Inspirationen und Regungen der menschlichen Seele. Es waren die Sätze gefolgt, die auch den Mittelpunkt des Schreibens bilden sollten, von Gottes alleinigem Wirken auch des Bösen (c. 13 f.), von den sittlichen Folgerungen daraus, daß alles, was für Sünde gelte, doch gut sei (c. 15) und daß man es deshalb nicht richten dürfe (c. 16). Er hatte (c. 17) berichtet, daß Jesus Christus nach ihnen zusammengesetzt sei aus dem pantheistischen göttlichen Geist und dem, was sie „le cuider“ oder die Welt nennen, und daß lediglich dieses „cuider“ am Kreuz gestorben sei. Sie sprächen viel von der Kraft Christi; aber alles, was er getan und gelitten habe, sei doch nur eine Art geistliches Schauspiel, um unser Heil abzubilden [d. h. zu zeigen, was an uns geschehen müsse]. Denn wir alle seien Christusse. Die nächsten Kapitel (18—22) hatten dann Vorwürfe gebracht, die sich u. a. mit denen decken, die Calvin aus Pocques Brief (Nr. 4—8; 16—20) herausliest. Ihr sitt-

liches Verhalten insbesondere wird in den ausschweifendsten Farben geschildert; auch die Gütergemeinschaft erscheint dabei als einer ihrer Grundsätze.

V.

Für Calvin und seine Anhänger ist damit die Anschauung über die Libertiner festgelegt. Und wie dann 1547 der Barfüßer in seinen Gesichtskreis tritt, da ist er schnell fertig. Sein Brief an die Gottesfürchtigen von Rouen beginnt sofort damit, daß auch bei diesem neuen Gegner das alte, immer gleiche Thema sei, daß Gott der Urheber aller Dinge und darum zwischen gut und böse an sich kein Unterschied, vielmehr alles gut sei, wenn wir uns nur keine Gewissensbisse darüber machen.

In seinem Schreiben an die Christen von Rouen unterscheidet Calvin die verschiedenen Schriften des Barfüßers nicht. Auch ihr Gedankengang ist nicht eingehalten; vielmehr wird ein Punkt nach dem andern herausgegriffen und erledigt. Und alles ist kurz und dürftig; nur selten führt er das Werk seines Gegners selbst an. Viel eingehender ist Farels „Glaive“. Zwar führt auch er kaum in den Zusammenhang ein, und daß er dem Gang des „Bouclier“ äußerlich folge, ist nur einigermaßen wahrscheinlich, nicht sicher. Aber er gibt wenigstens mehr wörtliche Zitate. Und da der Barfüßer im „Bouclier“ sich nur gegen Calvin verteidigt, so werden nun durch Farel auch seine Ausführungen in den früheren Schriften deutlicher.

Bei dieser Lage der Dinge hätte es keinen Sinn, das, was die beiden Schriften bieten, gesondert vorzuführen. Ich arbeite vielmehr beide ineinander und stelle voran, was sie über den Stand der Sünde und der Vollkommenheit sagen.

Schon Calvin hebt hervor, daß der Barfüßer alle äußeren Sünden aus drei Ursünden entspringen lasse oder sie unter ihnen zusammenfasse (C 348 $_{18}$)[1], dem Wahn und dem falschen Vertrauen („presumption“) auf die eigene Weisheit, das eigene Können („vertu“) und die eigene Gerechtigkeit oder (C 60 $_{45}$) auf die eigene Weisheit, das eigene Verdienst und den freien Willen. Er faßt diese „Trinität von Sünden“ in das eine zusammen, die „fausse confiance de sa vertu“ (C 348 $_{29-33}$). Es ist der Wahn

1) Die Schrift Calvins bezeichne ich mit C, die Farels mit F.



der Eigenheit, selbst etwas zu sein, zu verstehen und (Gutes) wirken zu können [1]. Das aber ist die Sünde Sodoms [2]. Denn dadurch macht man Gott passiv, sich selbst aktiv (C 353 8. 9. F 12 1—3. 137 25 u. a.).

Der Sinn dieser Ausführungen wird erst ganz deutlich, wenn man das Gegenstück zum Stand der Sünde ansieht, den der Vollkommenheit oder, wie der Barfüßer meist sagt, der Abtötung. Er besteht darin, daß man ganz auf sich verzichtet, seinen Sinn ganz Gott unterwirft, nichts von sich, seiner eigenen Weisheit hält, seinen Verstand ganz unter den Gehorsam Christi gefangen gibt (C 356 13) und bekennt, daß Gott allein alles wirke, erkenne und allein gerecht sei (C 356 23), oder daß Gott allein Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit heiße (C 358 48), daß man ihm alles Können („puissance“) zuschreibt (C 357 36) [3]. Darin liege das Anerkenntnis von Gottes „gloire“ (C 356 32); daran hänge auch die Möglichkeit der Vergebung der Sünden [4].

In seiner Schrift führt Farel das noch weiter aus: im Stand der Abtötung verzichtet der Mensch auf sich selbst, haßt sich selbst, erkennt sein Nichts (F 10 1—14, vgl. mit 12 1—3). Da sagt er nichts als: Ewiger Vater, dein guter Wille geschehe in allen Dingen! (F 177 17—178 1). Er ist tot und passiv, tut, sagt, fühlt nichts, sondern ist wie ein Leib ohne Seele, Bewegung und Leben, damit Gott in ihm alles tue und er selbst nichts (F 178 20—25 vgl. mit 277 20—26). So sei Jesus gewesen: als

1) Auch Farel spricht von dieser dreifachen „malice ou naturelle outrecuidance“ oder „présomption“ (118 14—16. 133 6—9).

2) Diese Bezeichnung „Sünde Sodoms“ gebraucht Calvin zu einer nichtswürdigen Verdächtigung des Barfüßers (353 9—15).

3) Wie er das exegetisch aus dem A. und NT. beweist, mag man C. 348 17—350 15 nachlesen. In dieser letzten Zeile ist jedenfalls zwischen „bien“ und „mal“ ein „ou“ ausgefallen.

4) Das wird in wunderlicher Weise ausgeführt am Gegensatz von Petrus und Judas. Petrus habe Vergebung erlangt, weil er erkannt und bekannt habe, daß er nichts tun könne und nichts getan habe, Judas aber nicht, weil er sich die „gloire“ seiner „puissance“ zugesprochen habe in den Worten: „Ich habe unschuldig Blut verraten“ (C 348 49—349 3). Wie weit Calvin da wörtlich anführt, möchte ich nicht entscheiden. Nicht weniger unklar ist, was der Barfüßer nach C 349 18 sagt: indem David den Urias töten ließ, vertraute er auf seine Gerechtigkeit; indem er aber Bethsaba raubte, auf seine „vertu“.

ein totes, passives Werkzeug ließ er Gott alles machen, wie es ihm gefiel, war fröhlich und mit allem zufrieden, beklagte sich über nichts und sagte nur: dein Wille geschehe in allen Dingen! (F 304 4—9). Darin liegt eben Gottes „gloire“, daß bei ihm allein die Macht, die Gerechtigkeit und die Weisheit ist, die drei Eigenschaften, die auf die drei Personen Vater, Sohn und Geist verteilt sind (F 134 13—16)[1].

Es ist die quietistische Mystik, wie sie in ganz ähnlicher Fassung z. B. in der „Deutschen Theologie“ vorliegt.

---

1) Auch bei dem Barfüßer soll wieder das „cuider“ die große verhängnisvolle Rolle spielen. Aber der Ausdruck findet sich in diesem Sinn an Stellen, die C und F wörtlich aus den Schriften ihrer Gegner anführen, überhaupt nicht. Hier begegnen nur Wörter wie „présomption“, „outrecuidance“, „estimer (penser, juger) pouvoir faire“ usw., und sie bedeuten eben den fleischlichen Sinn, der am eigenen Ich, seinem Vermögen, seiner Weisheit und Gerechtigkeit hängt. Daß „cuider“ in jener Bedeutung von Calvin oder seiner niederländischen Quelle stammt, dafür scheint mir das folgende vollends deutlich zu sprechen: F 4 3 beginnt ein Zitat aus dem Bouclier: „Les esleuz mortifiez ne font que tout bien, quoy qu'ils facent: car ils ne font rien, et Dieu opere tout en eux. Et combien que les malins ne facent rien, si estiment ilz operer et faire de soy-mesme tout ce qui est fait. Et cette outrecuydance et presomption est proprement leur peché ... Et sur ce poinct i'ay dit, que c'est le peché de Sodome de faire ou estimer Dieu estre passif et endurant et la creature actiue.“ Aus diesen Sätzen schließt dann Farel 5: „Voilà clairement dit, comment les esleuz ne cuydent rien faire, mais que Dieu fait tout, et par ce, il n'y a point de peché en eux, quoy qu'ilz facent, puis qu'il n'y a point de cuyder.“ Und so ist auch der Satz von den „malins“ so wiedergegeben (5 13): „tous sont en leur cuyder“, und die Erwählten sind nach 5 20 „deliurez de ce cuyder et estimer“. Jedesmal tritt also „cuider“ an Stelle eines anderen Wortes, das dem Barfüßer geläufig ist. Ähnlich F 449 10—21. — Jundt, S. 139, führt freilich einen Satz aus dem Bouclier (S. 89) an, der das „cuider“ in Calvins Sinn enthalten soll. Aber der Satz ist gar nicht vom Barfüßer, sondern von Farel! — Möglich ist allerdings, daß in den Schriften, die Calvin benutzt hat, die aber uns unzugänglich sind, das „cuider“ im Sinn der „présomption“ gebraucht worden ist. Vgl. C. 17 (Sp. 198): „Premierement ilz le [Christus] composent de l'Esprit de Dieu qui est en nous tous, et de ce qu'ilz appellent cuider ou le monde ... A fin qu'on ne pense que ie leur preste cela: il y en a eu deux exequutez à Valenciennes pour avoir dict que Jesus Christ n'estoit pas mort la la croix, mais le cuider seulement.“ Aber auch da wäre cuider nur der Wahn des eigenen Könnens, die Selbstüberhebung, der fleischliche Sinn, vgl. S. 99 Anm. 1.

Diese Vollkommenheit ist aber nichts anderes als der Geistesbesitz, man könnte besser sagen: die Geistesbesessenheit[1]. In Calvins Epistre ist davon nicht positiv die Rede; aber der Gegensatz der „Fleischlichen“ und „Buchstäbler“ ist deutlich genug[2]. Der Barfüßer spricht außerdem von der doppelten Geburt, der fleischlichen und der geistlichen[3], und vermutlich haben Aussagen Farels wie die, die Libertiner führten immer den Geist Gottes im Mund, der alles tue, regiere usw.[4], auch am Barfüßer ihren Anhalt. Jedenfalls nennt er Pocque einen ganz geistlichen Menschen[5]. Ja, „Spiritualen“ nennt sich ja nach Calvins früherer Angabe die ganze Gesellschaft.

Mit dieser Geistlichkeit hängt nun ihre Methode der Schrifterklärung zusammen. Wir haben sie schon aus dem Brief Pocques kennen gelernt. Der Barfüßer übt dieselbe Kunst der Allegorie. Schon Calvin hat das an ihm als etwas Charakteristisches hervorgehoben, von „folles allegories“ gesprochen, die den Sinn der Schrift fälschen (C 346 23—29), und Farel sagt von ihm ausdrücklich, daß er sie als den einzigen Schlüssel zum Verständnis der Bibel gelten lasse und den wörtlichen Sinn ablehne (F 39 21 bis 40 3). Er berufe sich auf Jesus und Paulus, die doch auch die Schrift so erklärten und damit auch unter Calvins Prädikat „fol“ fielen (F 41 11—25). Gott als Geist redet eben nichts, was nicht geistlichen Sinn hätte (F 51 9—11. 25—27). Diesen zu finden sei aber eben das Vorrecht der Geistesmenschen[6]. Proben dieser Auslegung gibt Farel mehrfach[7]. Und wenn seine Erklärung oft überhaupt nicht nur von vollkommener Willkür ist[8], sondern auch

1) Vgl. die Deutsche Theologie, Ausgabe von Uhl („Der Franckforter“, in den Kleinen Texten herausg. von Hans Lietzmann, Nr. 96), S. 25 27—34; Ausgabe von Mandel S. 42 12—20.

2) Vgl. C 359 1. 22. F 14 22. 190. 16.

3) F 281 18—21.

4) F 23 22. 449 20.

5) F 14 25.

6) F 282 4—11: Der geistliche Sinn ist unter dem Buchstaben verborgen wie unser Geist unter unserer leiblichen Masse. „Qui le pourra entendre, si l'entende: et qui a oreilles, oye ce que l'esprit dit aux congregations.“

7) F 109 23—110 2. 133 6—19. 134 13—25. 252 6—13. 281 11—24 u. a.

8) Beispiele folgen weiter unten; vgl. S. 109 Anm. 1. S. 111 Anm. 2: David und Vaterunser; dazu die Bedeutung des Namens Israel 232 3—7, Sprache und Weisheit 238 4. Ein Beispiel, wie er sich unbequeme Stellen

seine sprachliche Unbildung verrät [1], so hat er ja solche äußere Schulung gar nicht nötig. Als Geistesträger stehen er und seine Gesinnungsgenossen über den Buchstäblern wie Calvin, die nur Milch geben und irre gehen, nur die Wasser-, nicht aber die Feuertaufe kennen, während er selbst das vollkommene und feste Fleisch gibt und, seitdem er zur Erkenntnis gekommen ist, nichts gesagt oder geschrieben hat, was nicht ganz Wahrheit, ohne Fehl und von Gott gegeben gewesen wäre. Er hat auch eine Erklärung der Apokalypse geschrieben, ohne irgend ein anderes Buch dazu zu lesen als die Bibel oder andere Hilfe in Anspruch zu nehmen als die Gottes [2]. Denn das Mittel zur Erkenntnis ist nicht das Studium menschlicher Weisheit, sondern allein das Gebet [3].

Nun aber wirkt die Grundanschauung von der Allwirksamkeit Gottes auch auf die Theologie des Barfüßers. Mit ihr begründet er zunächst seine Behauptung, daß nicht erst der Fall Adams, sondern Gottes ursprüngliche Schöpfung den jetzigen sündigen Zustand ebenso der Menschheit wie des Teufels begründet habe. Schon in seinen früheren Schriften hatte er dafür den biblischen Beweis geführt durch Stellen wie Jes. 45 7 (C 351 24) [4], Jerem. 18 4—6 (C 353 36), Klagel. 3 38 (C 351 24—34), Hiob 4 18 (C 354 u. ff.), Eph. 2 3 (347 6—10), den Gegenbeweis für den Teufel aber aus Joh. 8 44 mit der Behauptung widerlegt, „in veritate

---

vom Leibe schafft, ist F 179 8—180 9. 304 1—16: Alle Abgetöteten sind völlig gelassen. Wenn Jesus angstvoll ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!", so hat er das in der Person der noch nicht abgetöteten Erwählten gesprochen. Der 4. Evangelist, der zu den Abgetöteten spricht, hat darum die Worte ebenso weggelassen, wie den Kampf in Gethsemane. Dagegen hat er an anderen Stellen gewiß Richtigeres als Calvin und Farel, z. B. bei Röm. 5 12 (F 322 17—26. 7 13. C 357 14—21) und vollends beim Pfingstwunder (F 232 20—235 17).

1) Vgl. S. 87 bei Anm. 3.

2) F 14 16—15 11. Man könnte zweifeln, ob er diese Lobsprüche sich oder Pocque erteilt. Aber am Schluß sagt Farel: „Ce sont les tiltres et louanges qu'il se donne." — Vgl. auch F 34 22—35 12.

3) Vgl. den ganzen Abschnitt F 25—38, besonders 25 21. 36 17—20. 37 29—38 2.

4) „Je suis le Seigneur qui cree la lumiere et les tenebres, qui faye la paix et le mal." „Tenèbres" und „mal" im Sinne der sündigen Naturanlage. Die Stelle scheint ihm besonders wichtig gewesen zu sein, vgl. F 168 5—13 mit 119 17—25.

non stetit“ sei soviel als „non fuit“ (C 352 1). In seinem „Bouclier“ fügt er noch weitere Stellen hinzu: Röm. 11 36 („alle Dinge“, also auch die sündige Naturanlage F 263 18—22. 267 11—26)[1], 2 Kor. 12 6 (F 456 26). Röm. 9 soll sich nicht auf die Prädestination, sondern auf die Schöpfung beziehen (F 254 4—11), d. h. er löst die Prädestination in das allgemeine, allein wirkende Walten Gottes in der Welt auf[2]. Der Blindgeborene ist das Bild des Menschen, der in sündigem Zustand geschaffen ist (F 250 21—26. 252 12—16), der unfruchtbare Feigenbaum, der doch durch Gott selbst so geworden ist, eine Analogie zum Menschen (246 1—9). Ez. 18 14—20 beweist klar, daß Adams Sünde und ihr Fluch sich nicht auf seine Nachkommen vererbt haben kann (162 9 vgl. mit 157 13—19). Wenn also Calvin ihm Röm. 5 12 entgegengehalten hatte[3], wonach die Sünde durch Adam in die Welt gekommen sei, so antwortet er (F 322 15—26. 323 10—21), die Stelle beweise nur, daß Adam den Tanz angeführt, d. h. zuerst gesündigt habe und daß die übrigen Menschen nach seinem Beispiel gesündigt hätten[4]. So erklärt er denn schließlich (F 285 10 — 286 2) auch die Stelle Hos. 13 9: „Das Verderben ist von dir, Israel, aber die Hilfe von mir“ so: „nach der natürlichen Bosheit bist du ein Kind des Verderbens. Denn die Anlage der ersten Geburt, durch die du Nachahmer des ersten, irdischen und fleischlichen Adams bist, zielt auf kein anderes Ende als auf das Verderben. Und doch ist das Verderben dein, o Israel.“

Dabei weist der Barfüßer den Einwurf Calvins und Farels durchaus ab, daß damit Gott zum Urheber der Sünde gemacht

---

1) Der Barfüßer hat nach 262 21—263 20 die Worte Röm. 11 33: „quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius“ wunderlich mißverstanden, indem er „investigabiles“ — freilich lateinisch wie französisch an sich richtig — mit „erforschlich“ übersetzt und so den Gegensatz der so erforschlichen Wege und der unbegreiflichen Gerichte findet. Was er damit wollte, wird jedoch nicht klar.

2) Vgl. dazu F 30 5—10 und 34 27—35 2, wonach der Barfüßer trotz seiner Behauptung, er habe nichts von Calvin angenommen, sondern alle seine Lehre von Gott, ihn dennoch wörtlich ausschreibt und nur das, was Calvin von der Prädestination gesagt hatte, auf die Schöpfung anwendet. Vgl. auch F 185 16—186 27. 254 4—11. 261 23—29.

3) C 347 13.

4) Vorbild und Nachahmung auch F 258 24.

werde (z. B. C 347 1. F 168 15—17). Wenn Farel das trotzdem immer wieder als die Meinung des Barfüßers hinstellt (z. B. F 115 24—27. 243 13—15. 263 12—15. 449 10—17), so ist es eben eine ganz unberechtigte Konsequenzmacherei [1], zum Teil allerdings vielleicht auch durch Ungeschicklichkeit des Ausdrucks vom Barfüßer selbst veranlaßt [2]. Denn was von Gott kommt, ist nur die sündige Neigung (F 54 15—21. 116 20—24. 118 11—13. 119 17—25. 285 10—24. 305 3—13); der wirklich sündige Zustand ist dann doch Schuld des Menschen, der Adam nachgefolgt ist.

Daß aber Gott den Menschen mit jener Neigung zum Bösen erschaffen hat, hat seinen guten Grund: er sollte nicht Gott gleich sein, und Gott sollte seine Güte und damit seine Ehre für sich allein haben (C 355 1—7. F 54 14—22. 57 25 — 58 8. 117 3. 16—22. 118 13—16. 252 15. 16). Er sollte auch allein Schöpfer sein und diesen Ruhm nicht mit einem anderen teilen, wie es geschehen wäre, wenn Adam die Sünde geschaffen hätte (F 119 26 — 120 10 vgl. mit 123 20—24). Von ihm allein sollte dann aber auch das wirklich Gute kommen durch Jesus Christus, den einzigen, der ohne Sünde empfangen und geboren und von allen bösen Neigungen frei war (F 58 8—13). So ist die Geschichte der Menschheit, ihrer Schöpfung und Erlösung ein Abbild der Schöpfung der Erde: auch sie war erst wüste, leer und finster, nicht durch sich selbst, sondern durch Gott so geworden, bis Gott das Licht brachte (F 54 22 — 55 8. 115 12—24. 119 17—25).

Dem scheint nun, wie Farel wiederholt aufs nachdrücklichste betont, zu widersprechen, daß der Barfüßer selbst auch im natürlichen Menschen Gott alles wirken läßt, daß er die Entwicklung des einzelnen zu Gut oder Böse ebenso auf Gottes Schöpfung zurückführt, wie Calvin die Verschiedenheit des Endschicksals auf die

1) Vgl. besonders F 456 8 ff.: „Et comme nous avons veu ... comment ce miserable veut inferer que peché et iniquité est de Dieu, et vient et est de Dieu et est en Dieu, combien qu'il ne l'ose ainsi tout ouvertement confesser, comme aussi il n'ose dire, que Dieu soit autheur de mal: et toutefois il donne assez à entendre, qu'il en a un tel iugement, et confesse cela de quoy necessairement il s'ensuit: comme que Dieu est createur de la malice, mauvaistie et du mal qui est és hommes et anges, et que Dieu les a créez mauvais naturellement.“ Ähnlich 259 5—23.

2) So wenn er nach F 57 25 und 346 5 den Menschen „bös“ geschaffen sein läßt, statt mit sündiger Neigung.



Prädestination. Aber anderseits hält er (F 285 10–25) im Anschluß an Hosea 13 9 ausdrücklich daran fest, daß das Verderben vom Menschen selbst sei. Er wird also ähnlich gedacht haben wie Luther in De servo arbitrio: das Wirken ist von Gott, der sündige Charakter der Werke vom Menschen. Daß dabei seine Stellung viel ungünstiger war als die Luthers, der den Menschen aus Gottes Hand hatte gut hervorgehen lassen, wird er bei seiner geringen theologischen Bildung nicht empfunden haben [1].

Eine weitere Schwierigkeit entsteht für den Barfüßer dadurch, daß auch bei den Vollkommenen Handlungen vorkommen, die nach menschlichem Urteil als Sünden gelten müssen. Und diese Schwierigkeit erscheint um so größer, als er den Stand der Vollkommenheit wirklich als den der Sündlosigkeit auffaßt. Schon in seinen früheren Schriften hatte er das ausgeführt. Zwei entgegengesetzte Dinge wie Vollkommenheit und Sünde könnten nicht in einem Subjekt zusammen sein. Röm. 7 15 ff. spreche gegen jene Sündlosigkeit; denn hier sei nicht von dem abgetöteten, sondern dem fleischlichen Menschen die Rede (C 357 4–21). Daß aber Vollkommenheit schon in diesem Leben möglich sei, bewiesen biblische Beispiele und Stellen [2]. Es scheint aber, daß er dabei nur an die

1) Nach C 347 42 soll der Barfüßer „souz ombre de la predestination“ (d. h. offenbar, so daß er dabei den Sinn der Prädestination [bei ihm Schöpfung] wiedergeben will) die Passivität des Menschen derart ausgedehnt haben, daß die Verworfenen zu ihrem Verderben nichts beitrügen. Auch 348 6 kämpft Calvin dagegen, daß die Verworfenen sich nicht auch selbst verhärteten; und nach 352 16 ff. wirft er Calvin vor, er mache Gott passiv — offenbar, weil er dem Menschen die Verantwortlichkeit für sein Schicksal zuschreibe. Aber 353 18 läßt Calvin ihn sagen, wir seien „coopérateurs de Dieu a malfaire“. Darum kann in jenen ersten Stellen nur eine Seite der Sache hervorgehoben gewesen sein; oder sind es wieder Konsequenzmachereien Calvins? Nach F 261 28 weiß der Barfüßer für die Bosheit wie für die Verwerfung oder Erwählung der Menschen keinen anderen Grund als den Willen Gottes, d. h. also: er weiß auf Seiten des Menschen nichts vom Willen zum Bösen, sondern nur vom Wirken des Bösen. Aber das schließt doch nicht aus, daß er im sündigen Ergebnis die Schuld der menschlichen Natur sucht, durch die das Werk von selbst böse wird.

2) C 358 8 ff.—360 34: Joseph, der als „figure“ Jesu sündlos gewesen sei, Samuel, von dem 1. Sam. 3 19 nicht hätte sagen können, daß aus seinem Mund niemals ein Wort zur Erde gefallen sei, wenn er Sünder zum Tod gewesen wäre, David, dessen fortgesetzte Bitten und Seufzer um Befreiung von der Sünde doch gewiß erhört worden seien. Hält man ihm Davids Bitte

Freiheit von „Todsünden“ gedacht hat [1], wie ja auch Pocque in den Vollkommenen die „Sünde der Unwissenheit“ anerkannt hat [2]. Auch der Stand der Vollkommenheit ist also noch im Werden. Er ist auch nicht einfach derselbe wie die Klasse der Erwählten: in ihr sind auch solche, in denen die Abtötung noch nicht begonnen oder wenigstens noch nicht vollkommen ist.

Der „Bouclier“ macht dann vollends deutlich, wie jene Sündlosigkeit zu erklären ist. Die Abgetöteten stehen eben unter der vollkommenen Leitung des heiligen Geistes (F 23 21—25); sie selbst tun nichts; Gott tut alles in ihnen (F 4 8 u. a.). Darum heißen sie eben die Geistesmenschen.

Hieran schließt sich dann aber eben das Problem, wie denn das zu beurteilen sei, was wir an den Vollkommenen als Sünde beurteilen müssen, wenn insbesondere von den Helden des Alten Testaments, die doch als Vorbilder auch der Christen gelten, Taten des Totschlags berichtet werden wie von Kain. Die Erklärung ist, daß sie damit vor Gott nicht gesündigt haben, weil sie dabei nur die absoluten Werkzeuge Gottes waren, der mit ihnen machte, was er wollte (F 6 15—26. 182 7). Das ist ja eine Lösung, die im Reformationszeitalter des öfteren z. B. auch bei Luther erscheint [3].

Andere Fälle werden anders erklärt, nämlich so, daß das Verhalten der biblischen Personen unter den bestimmten Verhältnissen als berechtigt und sittlich erscheinen soll. Wenn in 1 Kön. 22 15 ff. Satan und die Propheten den König Ahab verführen, so war das Gottes Befehl, also keine Sünde. Wenn aber dann Micha ohne

---

Ps. 142 3 entgegen „gehe nicht mit mir ins Gericht“, so antwortet er, daß sie eben aus seiner fleischlichen Zeit stamme. Ebenso zeigt ihm die Bitte des Vaterunsers „vergib uns unsere Schulden“, daß die Jünger damals noch fleischlich waren. Nicht anders ist zu verstehen 1. Joh. 1 7—20, während 5 18 und Röm. 8 1 die Sündlosigkeit der Vollkommenen unmittelbar bestätigen und auch die beständigen Ermahnungen des Apostels, den alten Menschen zu töten, nicht denkbar wären, wenn die vollkommene Befreiung von der Sünde unmöglich wäre.

1) Vgl. die vorige Anm. bei Samuel und z. B. F 179 8—180 9.

2) Vgl. S. 100 ü. d. M. bei Nr. 8.

3) Vgl. meine Abhandlung „Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser“ (S.-B. der Kgl. Bayerischen Akademie d. W., Philos.-philol. und hist. Kl. 1915, Nr. 8), S. 7f.



solchen Befehl zunächst gleichfalls und zwar absichtlich dem König falsch weissagt, so war das berechtigt; er brauchte das Heiligtum nicht den Hunden zu geben, wie Ahab einer war. Wie aber der gläubige König Josaphat ihn beschwor und selbst dabei war, da sagte er die Wahrheit [1]. Ähnlich, zum Teil mit Hilfe allegorischer Erklärung, werden die Anstöße beseitigt, die die Lüge Abrahams vor dem Pharao und das Verhalten des Apostels Paulus in Act. 20 23—26 bieten [2].

Indessen alle diese Ausführungen scheinen nur Beispiele gewesen zu sein für den Grundsatz, daß wir über die scheinbaren Sünden der Auserwählten nicht richten sollen. Das gilt freilich nicht für die Obrigkeit — sie muß „von außen“ richten nach dem, was vor Augen liegt [3] —, wohl aber für die Gläubigen. Und da die Abgetöteten nur Gott bekannt sind, so soll man überhaupt niemand richten weder im Guten noch im Schlimmen. Sonst könnte man über Gott richten, der in den Auserwählten wirkt (F 14 11—18. 18 25—19 2. 16 27).

Damit stehen wir wieder vor dem Thema des Schreibens von Pocque. Und nun wird sich daraus ergeben, daß der Barfüßer

1) Vgl. schon C 355 26—32. Ausführlicher F 87 24—88 2. 91 17—28.

2) Abraham C 356 1 ff.: Gottes Befehl. F 67 13—73 3, bes. 70 26 bis 71 16: Abraham hat im selben Wort für die Ungläubigen gelogen und für die Gläubigen die Wahrheit gesagt. Denn diese hörten aus seinen Worten den allegorischen Sinn heraus, wonach er als „figure“ Jesu Christi von Sarah als der der Kirche sagen konnte, daß sie seine Frau und Schwester sei, Schwester insofern als sie an seiner väterlichen Erbschaft teil hatte. Auch hier Gottes Wille, daß er vor den Heiden log (71 11). — Paulus C 355 39 und F 96 8—102 17. — In der Ausführung über Micha und Paulus sieht Farel zugleich den Versuch, das nikodemitische Verhalten des Barfüßers und der Seinigen gegenüber dem römischen Kultus zu rechtfertigen (F 102 17—29).

3) Farel ist sich über die Ansicht des Barfüßers vom Recht der Obrigkeit nicht klar. Er hält zweierlei für möglich: entweder (18 14—19) daß die Abgetöteten von der Strafgewalt der Obrigkeit ausgenommen sein sollen, oder nicht (19 25—27). Beide Möglichkeiten widerlegt er. An die erste hat der Barfüßer sicher nicht gedacht. Das zeigt 14 13—14 deutlich: „laissons faire le magistrat, qui iuge par dehors“. Er könnte vielleicht trotzdem der Obrigkeit das Recht und die Pflicht des Gerichts zugesprochen und nur die Möglichkeit, daß der Christ an ihrem Walten sich beteiligte, in der Weise der Täufer (und Melanchthons a. J. 1521) geleugnet haben. Aber das ist nach dem, was wir sonst aus dem Kreis der Libertiner durch Calvins erste Schrift wissen, nicht wahrscheinlich.

es einfach fortgesponnen hat. Pocque hatte aus einem bestimmten Anlaß das Richten im Kreise seiner Anhänger getadelt; Calvin hatte seine Ausführungen völlig mißdeutet, der Barfüßer aber gegen diese Mißdeutung Front gemacht. Dann hatte Calvin sich auch gegen ihn gewandt, der Barfüßer nun aber seine Meinung richtiggestellt und verteidigt. Und Farel endlich hatte die neue Schrift wieder ganz im Sinn Calvins gedeutet. Daraus wird klar, daß es sich auch für den Barfüßer nur um einen einzelnen Punkt, nicht um sein und seiner Freunde ganzes System handelt. Man muß sich also von vornherein davor hüten, Pocque und den Barfüßer als Vertreter einer besonderen Richtung anzusehen. Wir bekommen von ihnen nur einen kleinen Ausschnitt ihrer Anschauungen. Es ist deshalb auch ganz falsch, wenn z. B. Farel den Vorwurf erhebt, daß der Barfüßer von Jesu Leiden und Tod, von der Sündenvergebung in seinem Blut und von der Erhöhung gar nichts sage. Er wird hier einfach die Anschauungen seines Meisters Pocque geteilt haben, hatte aber keinen Anlaß, auf diese Punkte einzugehen.

Endlich ist noch zu erwähnen, was wir über das *Verhältnis zur römischen Kirche* erfahren. Schon in seiner ersten Schrift „Contre la secte phantastique" usw. hatte Calvin den Libertinern vorgeworfen, sie erlaubten ihren Anhängern, alle Übungen und Greuel des Papsttums mitzumachen, und verlangten von Priestern und Mönchen, daß sie in ihrem Beruf bleiben sollten [1]. Farel aber warnt in seiner Vorrede S. [8] vor der nikodemitischen Art, daß man bei evangelischer Gesinnung im Herzen doch äußerlich den römischen Kultus mitmache, und schließt aus der Art, wie der Barfüßer die Handlungsweise des Apostels Paulus in Act. 21 beurteilt, daß er das Zauberwesen des Papstes, die Absage an Jesus und die Überschreitung aller Gebote und Verbote Gottes auf dieselbe Stufe stelle wie die mosaischen Zeremonien und im Mitmachen der Messe und ähnlichen Dingen keine Sünde sehe, wenn man es nur „aus Verstellung" tue, um die Leute zu gewinnen und zum Heil zu führen [2]. Das sind nun freilich alles keine unmittelbaren Zitate und könnten auch ebensolche Erfin-

1) CR. 7, 209 39—43. 211 3—10.

2) **Farel** 96 8—97 6.

dungen sein, wie andere Berichte Calvins und Farels. Aber immerhin weist ein anderes wörtliches Zitat Farels aus dem Barfüßer in dieselbe Richtung: „Ich kümmre mich nicht darum, ob das Tier aus dem Meer 42 Monate lang regiert und alle Greuel verrichtet, die man nur denken kann. Denn ich weiß, daß ihm diese Zeit von Gott gegeben ist und daß an ihrem Ende sein Reich zerstört wird. Wir können nichts dazu oder davon tun, ändern, beschleunigen oder hinhalten“.[1] Diese Worte atmen wirklich den Geist des Nikodemitentums, das innerlich mit dem Papsttum gebrochen hat, aber von sich aus keine Hand rührt, seine Herrschaft zu brechen oder zu schmälern. Die Worte stehen außerdem in einem Zusammenhang, da vom Papsttum die Rede ist und der Barfüßer gesagt hatte, daß man sich freuen solle, daß auch dessen Gefäße der Unehre noch in Gottes Haus, d. h. offenbar in der äußeren Kirche, sein dürfen, wo ihnen — so vermute ich — immer noch die Möglichkeit der Rettung bleibt[2].

VI.

So bietet also auch alles das, was wir aus Calvins und Farels Polemik gegen den Barfüßer authentisch erfahren, keinen Anhaltspunkt für das Verdammungsurteil, das sie über die „Sekte“ fällen. Und es muß nun die Frage erörtert werden, wie denn dieses Urteil überhaupt zu erklären sei. Es wird sich dabei vor allem darum handeln, was wir über die Leute, die Calvin als ihre Führer nennt, und was wir von der Sekte als Ganzem erfahren.

Calvin läßt sie in den Niederlanden entstehen: ein Vlaame Coppin aus Lille, ein Mann ohne Bildung, hat sie vor etwa 15 Jahren oder mehr, also spätestens 1530, in seiner Vaterstadt angefacht. Aber er wurde bald in den Schatten gestellt durch einen anderen Niederländer aus dem Hennegau oder seiner Nachbarschaft, Quintin, der nun bald als ihr Stifter galt. Durch ihn wurde die Sekte nach Frankreich gebracht; dort war sein

1) Ebd. 185 2—11.

2) Ebd. 184 18—23: „Pourquoy ne s'esiouit-il [Paulus Philipp. 3 18f. Act. 20 29—31] de telz vaisseaux d'ire et de contumelie, qu'il faut qu'ilz soyent en la maison de Dieu, et desquelz, comme dit ce mal-heureux, autant deuons estre contens de les voir en la maison de Dieu, comme d'y voir des vaisseaux d'honneur?“

Landsmann, ein gewisser Bertrand de Moulins, bei ihm, beide von Haus aus Schneider. Dazu kam dann ein Claude Perceval, offenbar auch ein Niederländer, und endlich ein Meßpriester Anton Pocque, gleichfalls Wallone, aus Enghien im Hennegau [1]. Sie alle haben in Frankreich starken Einfluß ausgeübt; wo sie hinkamen, haben sie Verderben angerichtet. Aber ihr Einfluß ist inzwischen auch in den Niederlanden weitergegangen. Doch will Calvin von der Entwicklung der Sekte in den dortigen deutschen (vlaamischen) Grafschaften absehen und sich auf das französische Sprachgebiet, Frankreich selbst und die wallonischen Grafschaften, beschränken. Da aber rechnet er mit 4000, ja mit 10000 Anhängern [2].

Von diesen Führern hat Calvin „vor mehr als 10 Jahren", also wohl 1534 oder 1533, Quintin offenbar in Paris persönlich kennen gelernt und sofort als einen Mann ungereimter und gefährlicher Torheiten und Spekulationen beurteilt, indem er Reden führte wie die, daß der Christ selbst Christus geworden sei [3]. Und der spätere Märtyrer Stephan de la Forge hat damals zu Calvin gesagt, Quintin uud Bertrand de Moulins seien nicht wegen des Evangeliums, sondern um einer Missetat willen aus ihrer Heimat

1) Sein Name wird verschieden geschrieben. In einem Aufsatz von Charles Rahlenbeck, „Noms belges cités dans les comptes de Navarre" im Messager des sciences historiques, Année 1868, Gent, S. 499—502 heißt es S. 500: „Poque ou Poquet (Antoine), aumônier de la reine Marguerite de Navarre et de sa fille Jeanne d'Albret, était originaire d'Enghien. Il avait été docteur en droit, et s'était voué à une vie errante et malheureuse, en jouant le prophète. Calvin le maltraite fort dans son traité contre les libertins. Accueilli à la cour de Pau, il reçut comme aumônier, de 1540 à 1549, 80 livres de gages, et plus tard 108 livres de pension de retraite. Il mourut à Pau après 1560." — CR. 7, 163 38 sagt Calvin, er habe bei der Genfer Begegnung mit Pocque dessen Bosheit noch nicht erkannt, „comme depuis i' ay esté bien informé qu'il venoit des pays d'Artois et de Hainaut pour semer là sa poison". Das bedeutet doch wohl, daß P. damals von den südlichen Niederlanden kam und sich darauf vorbereitete, dort seine Propaganda zu treiben.

2) Vgl. die Stellen der Schrift „Contre la secte" usw. c. 4 Sp. 159. Die Zahlen der Anhänger 161 34 und 163 15.

3) Sp. 160 12: „il y a plus de dix ans que ie l'y [in Frankreich] ay veu." Da Stephan de la Forge sich damals über ihn äußerte, so muß die Begegnung in Paris stattgefunden haben, wo de la Forge lebte. Das Weitere s. Sp. 169 9—17. 199 35—40.

weggegangen. Mit Pocque aber ist Calvin erst „vor 2 oder 3 Jahren“, also 1542 oder 1543 bekannt geworden, als jener einige Zeit in Genf weilte und von Calvin ein Zeugnis verlangte, das ihm bei dessen Freunden weiterhelfen könnte. Calvin hatte es ihm verweigert, weil er ihn als Schwärmer („resveur et phantastique“) erkannte. Doch hat er damals das, was er ihm in seiner künftigen Schrift zur Last legte, nicht an ihm gefunden [1]. Er sah darum später in seinem damaligen Verhalten eine Verstellung, die ihm nur den Eingang bei harmlosen Leuten verschaffen sollte.

Nun erfahren wir aber, daß alle diese Häupter der Sekte, mit alleiniger Ausnahme von Coppin, der in seiner Heimat geblieben zu sein scheint, im Dienste der Königin von Navarra gestanden haben. Schon die Königin hatte sich deshalb durch einen Genfer Herrn bei Calvin beschweren lassen, daß er ihre Diener so scharf angegriffen habe, und Calvin hatte in seiner Antwort an sie ausdrücklich die Namen Quintin und Pocque genannt [2]. Pocque ist wirklich als aumônier am Hofe der Königin für die Jahre 1540—1549 erwiesen [3]. Perceval ist ihr oder ihres Gatten „écuyer“ [4] und sagt in seinem Verhör aus, er habe Pocque und Bertrand im Dienst der Königin kennen gelernt [5]. Wenn wir also

1) Sp. 160 35—37. 163 27—41. An erster Stelle: „lequel aussi i'ay congneu depuis trois ans“; an zweiter: „il y a environ deux ans“, daß P. in Genf war.

2) Vgl. den Brief oben S. 86 bei Anm. 2.

3) S. 116 Anm. 1. Le procès de Pierre Brully, successeur de Calvin comme ministre de l'église française réformée de Strasbourg 1544, publié par Ch. Paillard, Paris und im Haag 1878, S. 96 Anm. Vgl. auch S. 86 Anm. 2.

4) So bezeichnet ihn Rahlenbeck in einem Artikel der Gazette de Lorraine April und Mai 1876, den ich nur aus Paillard S. 96 kenne. Vgl. ebd. S. 90 unter Nr. 5. — Daß der „écuyer“ kein hoher Beamter gewesen sei, darf man aus der Parallele zum „huissier“ und „valet de chambre“ wohl schließen.

5) Ebenda S. 148 in der eigenhändigen Aufzeichnung, die Charles de Tisnacq, Rat und Staatsanwalt bei dem Rat von Brabant (S. 23), gemacht hat: „Claude Perceval, prins à Condé et mené au chasteau de Mons. Confesse avoir demeuré avec la royne de Navarre et ayant aud[t] service prins cognoissance de Antoine Poquet et Bertrand de Mélins, puis avec eulx avoir esté à Straesburg et avoir illec logé en la maison de Martinus Bucerus, y faisans leur despens l'espace de XXIIII mois, et avoir illec oüy les prédi-

von Calvin erfahren, daß Quintin und Bertrand ihren Schneiderberuf gewechselt hätten und der eine Gerichts-, der andere Kammerdiener („huissier" und „valet de chambre") geworden sei, so werden wir annehmen dürfen, daß sie diese Dienste am Hof von Navarra eingenommen haben. Wie sie dahin gekommen sind, wissen wir nicht. Aber es kann bei Quintin und Bertrand schon in den 30er Jahren geschehen sein [1].

---

cations de Me Pierre Brusley jusqu'à trois ou quatre fois. Avoir veu certaine epitre sentant la secte libertine, mais ne l'avoir faicte. — L'on tient comme pour notoire lesdt Poquet et de Mélins estre adhérens à ladt secte libertine."

1) A. Jundt a. a. O. S. 128 und Jaujard S. 13 nennen das Jahr 1543. Jundt beruft sich dafür auf die Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France 1, 22. 49. — Aber sie nennt nirgends ein Jahr An der ersten Stelle beruft sich die neue Ausgabe von Baum und Cunitz (1, 87) in der Anm. 2 für ihren Eintritt am Hof Margaretens, ohne ein Datum anzugeben, auf Calvins Brief an die Königin von 1545 und auf Ch. Schmidt, Gérard Roussel, prédicateur de la reine Marguerite de Navarre, S. 123. Aber Calvin gibt kein Datum, und Schmidt nennt zwar 1544, gibt aber als Beweis dafür nur die Histoire eccl. und Bezas Vita Calvins (CR. 21, S. 136), und auch da ist kein Datum. — Wie die Leute, die damals schon im Dienst der Königin standen, zu Butzer gekommen sind, weiß ich nicht. Daß sie sich dort für ihre Propaganda in ihrer Heimat vorbereiten wollten, scheint Calvin anzudeuten (s. S. 116 Anm. 1). Dazu mochte sie die französische Gemeinde Straßburgs anziehen. Endlich kommt vielleicht in Betracht, daß Butzer ältere Beziehungen zur Königin hatte; vgl. CR. 10b, S. 215, Nr. 125 vom 5. Juli 1538. In diesem Brief warnt Butzer die Königin vor einer ähnlichen Erscheinung wie den Libertinern und sieht für die Verbreitung des wirklichen Evangeliums in Frankreich eine Gefahr darin, daß „einige" mit unberechtigter Strenge von jedermann verlangen, daß man sich der üblichen Zeremonien und des Verkehrs mit der Kirche enthalte, und damit alles, was in ihr geschehe, verurteilen. Butzer meint, das könne man von Anfängern im Glauben nicht verlangen; sie würden dadurch nur jenen Werbern ins Garn getrieben. Man solle also lieber die Leute belehren, von den kirchlichen Gebräuchen das wirklich Christliche anzunehmen und das Unrechte zu verwerfen. D. h. Butzer wendet sich gegen die Forderung, die Calvin schon in Frankreich persönlich vertreten hatte und nachher seit 1543 auch in seinen Schriften vertrat. Er steht i. a. auf seiten der Praxis, die Luther am Anfang der zwanziger Jahre empfohlen hatte. Ähnlich lautet auch das Gutachten, das Butzer auf den Wunsch der Nikodemiten und die Bitte Calvins selbst abgab, als dieser durch seine Schriften in dieser Frage seinen Freunden in Frankreich Anstoß gegeben hatte (CR. 6, S. 625 f.). Die Diener der Königin konnten also auch hierbei Anschluß an Butzer erhoffen.

Unter diesen Umständen fällt es auf, daß Calvin in seiner Schrift „Contre la secte“ von dieser Stellung seiner Gegner gar nichts sagt; man wird darin doch eine Absicht sehen müssen; er will nicht nur die Niederländer, sondern auch die Königin warnen und sie doch nicht vor der Öffentlichkeit bloßstellen.

Es wird nun aber eben darum auch von besonderem Interesse sein, die Ansichten dieser Diener der Königin mit den Schriften zu vergleichen, die Karl Schmidt[1] und G. Jaujard[2] demselben Kreis zugeschrieben haben und die untereinander wirklich die größte Ähnlichkeit haben[3].

Da tritt nun in der Tat eine sehr starke Verwandtschaft mit dem hervor, was sich bei Calvin und Farel in den wenigen Zitaten aus den Schriften der „Libertiner“ erhalten hat: Die Nähe des Weltendes[4] und der Anbruch des Geisteszeitalters, hier des letzten nicht von sieben, sondern von dreien, das Zeitalter der Vollkommenheit[5]; das Wesen dieser Vollkommenheit als des Übergangs vom Fleisch oder der bloßen Seele zum Geist[6], bestehend in der vollkommenen Gelassenheit, dem Verzicht auf eigene Weisheit und eigenes Gutdünken[7], der Abtötung des alten Menschen[8],

1) Vgl. oben S. 84, Anm. 2 und 3.

2) Siehe oben S. 84, Anm. 4.

3) Der Verfasser von Schmidts Schriften nennt sich in einem Monogramm des öfteren J. F. E. Picot in seiner Ausgabe des Théatre de Pierre du Val (s. o. S. 89 Anm. 2) sieht darin die Anfangsbuchstaben des Jehan Ferré, Vicomte von Domfront, des Sekretärs der Königin, den er wiederum mit Jehan Feré gleichsetzt, einem der Schriftsteller, die 1543 im Puy du Souverain Amour von Rouen (ebd. S. 31—38) preisgekrönt wurden. Aber für die Identität der beiden Jehan Ferré oder Feré konnte G. so gut wie keine Gründe anführen, und ob die des Sekretärs J. F. mit dem J. F. der Schriften Schmidts besser begründet ist, wage ich nicht zu sagen.

4) Schmidt 213 19: „O Seigneur, ... ton heure est si prochaine.“

5) Jaujard 19—24.

6) Ebd. 74 17—21. 94 26—95 1: „et que vous serez submiz en toute obedience et cognoisçance de vostre peché soubs la puissance de Dieu en ces deux natures, dont l'une est du filz, et l'aultre du pere, l'une selon l'ame ou visible et l'aultre selon l'esprit inuisible“. Vgl. oben S. 90 und 96 „âme vivante“ und „esprit“.

7) Jaujard 41 u. d. M.: „ce mesme esprit d'infidélité et de doubtance et defiance provenant par propre sagesse et bon semblant“.

8) „mortification“ oft, z. B. Schmidt 4 3, 6 7 usw. mit allen möglichen parallelen Ausdrücken: „cruciation“ 4 41, „occire selon la chair“

dem alleinigen Wirken und Regieren Gottes [1], da man sich ganz von ihm führen läßt [2] und Gott aus einem redet [3], dem Stand der vollkommenen Gelassenheit [4] und der Sündlosigkeit [5], in dem daher auch Leiden und Tod nicht mehr Leiden und Tod sind [6]. Dazu die Unterscheidung von Buchstaben- und geistlichem Sinn der Bibel [7], der alleinige Wert des geistlichen [8], dessen Verständnis eben nur der Geist wirkt [9], und als Gegensatz gegen die Geistesmenschen die

---

43 8, „castration et circoncision en l'esprit" 11 28, „chastrer soi mesme volontairement pour le royaulme des cieulx" 46 18 u. a.

1) Schmidt 207 4: „Dieu ... qui seul a la domination et gouuernance de mon ame et la puissance de mon esprit."

2) Ebd. 12 10: „Si vous estes cheuaulx mal apprins, permettez qu'on monte sur vous et qu'on vous mayne en frain et bryde, afin qu'on vous apprenne et enseigne mieulx; car le Seigneur" usw. — Jaujard 32 M: „il faut se laisser conduire comme un petit enfant, avoir rejeté toute volonté propre".

3) Jaujard 44 u.: „ce n'est pas nous qui parlons, mais l'esprit qui est en nous".

4) Z. B. Schmidt 77 6: „le vray chemin de Christ en toute priuation et delaissance de soy mesme", wo man Gott allein in allem und durch alles die Ehre gibt.

5) Jaujard 30: „ilz ne sont plus agitez ou esmeutz et nul péché ou mal n'y a plus de pouvoir" usw. Keine Sünde mehr nach dem Urteil Gottes, „l'impossibilité de pecher". Vgl. auch 40, wonach diese Sündlosigkeit im höchsten Stand der Vollkommenheit allerdings erreichbar ist, aber doch die Bitte um Vergebung auch da gesprochen wird, weil man eben mit der ganzen Gemeinde zusammen betet. Auch hier ist aber deutlich die Sündlosigkeit nur am Ziel der Vollkommenheit, nicht in allen Wiedergeborenen. Nur die freiwillige Sünde ist ganz ausgeschlossen. Vgl. Schmidt 77 27: „lesquels (là peruenuz et accreuz) ne poeuuent plus pecher voluntairement". Wenn sie dann einmal fallen, wanken oder straucheln durch Unachtsamkeit oder Vergeßlichkeit, so dient ihnen das schließlich nur zum Fortschritt.

6) Jaujard 30 u.: „La où il n'y a pas de péché, il n'y a pas de transgression et par consequent ni souffrance ni mort."

7) Sehr oft z. B. Schmidt 10: „considéré que l'une (qui est spirituelle) viuifie, et l'autre (qui est charnelle) occist, ... l'une aueuglist et l'aultre faict veoir." Jaujard 41ff.

8) Z. B. Jaujard ebd. Schmidt 84 10—21, bes. 17: „apprendre et entendre l'inuisible par le visible, l'esprit par la lettre, la loy par l'evangile" usw. 109 18 ff.: Das buchstäbliche Verständnis ist gänzlich unfähig, etwas Positives zu schaffen, weder zum Heil zu führen noch zur ewigen Verdammniß. Darum soll (80 7) der Vollkommene „delaisser tout literal entendement du temps passé, auquel ne se trouue ou repose nul salut usw.

9) Jaujard 44 unten.



Buchstäbler, die hochmütigen Gelehrten, zu denen vor allem Calvin und die Seinen gehören, die Mörder, die vom Geist nichts verstehen und die Gemeinde der Geistesmenschen schmähen und verfolgen [1]. Auch das Thema von Pocques Schreiben fehlt nicht: die Geistesmenschen sollen einander nicht richten, weil nur Gott sie ganz kennt, der Mensch nicht, und Gottes Wirken in ihnen keine Sünde aufkommen läßt [2]. Endlich erscheint die römische Kirche zwar auch hier als die Gemeinschaft fleischlicher Gottesverehrung und selbstsüchtiger Satzungen; aber es ist dem Geistesmenschen doch erlaubt, ihre Forderungen und ihren Kult mitzumachen, weil die Kirche da ist, wo die Gläubigen ihr Herz haben und Gottes Gesetz erfüllen [3], weil sie also m. a. W. auch mitten unter diesen gleichgültigen Äußerlichkeiten ihre innere Gemeinschaft mit Gott und darum auch die mit der wahren Gottesgemeinde bewahren können. So stehen die drei Richtungen nebeneinander die Jünger Gottes, die Jünger der Bibel und die der Sophistik [4].

Das sind alles Züge, die auch die von Calvin und Farel bekämpften Schriften tragen. Und wenn auf beiden Seiten dies und

---

1) Vgl. Jaujard 43f. und vor allem Schmidt 77 17ff.: Die Fleischlichen und Rabbi dieser Welt, die ihren eigenen Ruhm suchen und bei Christus „faulx pasteurs et antichristiques prescheurs“ heißen. Ferner 102 24 ff. Dann in dem „Aduertissement salutaire pour les detracteurs et transgresseurs de l'euangile et verité de Christ“ mit dem Motto Matth. 5 10. 11, das ganz gegen Calvin und seine Anhänger gerichtet ist. Vgl. 162f.: „messieurs les euangelistes“ mit ihrem Haß, ihrer Verlästerung und Verleumdung, ihrem Willen „uns“ zu töten und zu verdammen. 176 5: „Leurs enseigneurs pareillements (estantz fugitifz de paour des tysons) enuoyent et sement force liures, lettres et breborions pour exciter les gentilz a occir et lapider, deschirer et blasonner ceulx qui suiuent et veulent faire l'oeuure du Seigneur“ usw. Daß damit Calvin und Farel, die Flüchtlinge, gemeint sind, hat schon 1850 Schmidt betont. Es kann auch gar kein Zweifel sein, daß der Verfasser damit an Calvins Schriften denkt. Calvin selbst erzählt ja, daß Quintin nach seiner Verhaftung vor der niederländischen Inquisition sich als guten päpstlichen Katholiken ausgegeben habe, aber durch Zeugen und durch sein, Calvins, Buch [gegen die Libertiner] überführt worden sei. Calvin gilt also einfach als der, der Quintin zum Tode hat bringen wollen.

2) Vgl. bes. Jaujard 30. 34f. Schmidt 150 27—151 21. 174 25 bis 175 3. 195 6—21. 197 5—24.

3) Schmidt 124 22—125 15. 194 1—23. 197.

4) Jaujard 7, Nr. 3 der Schrift: „Colloques chrestiens de trois personnes“ usw.

das etwas anders ist und einmal hier Lehren zutage treten, die dort fehlen, so sind es eben überall Schriften, die nicht ein geschlossenes, vollständiges System vortragen, sondern der Erbauung dienen wollen und einzelne Punkte herausgreifen, weil es der Augenblick und das Bedürfnis der Verfasser und ihrer Leser verlangt.

Ich komme also auf dasselbe Ergebnis, das schon Schmidt kurz angedeutet hatte und dem auch Jaujard zustimmt, daß die Männer, die Calvin als Libertiner schildert und verurteilt, vielmehr dem Kreis der Königin von Navarra angehört haben und in die Linie einzureihen sind, die von Le Fèvre und Briçonnet ausgeht und einen Hauptvertreter in Gerhard Roussel gehabt hat. Nur stellen sie eine besondere Schicht unter diesen „Nikodemiten“ dar, die ausgesprochen mystische. Während dort sonst neben den Gedanken Le Fèvres und Briçonnets vor allem Luthers religiöse (nicht auch seine polemischen) Gedanken lebten, sind, wenn Calvins Angaben richtig sind, zuerst durch Quintin aus niederländischen Kreisen die spezifisch-mystischen Gedanken eingeführt worden. Von ihnen hat sich Königin Margarethe gewinnen lassen. Sie drangen aber auch über ihren Hof hinaus; es bildeten sich — vielleicht aus den Kreisen der älteren „Nikodemiten“ — Gemeinschaften von Männern und Frauen, die in ihnen lebten und von den Führern am Hof von Navarra durch Sendschreiben und Traktate geleitet wurden. So hatte auch in Rouen jener Barfüßer sein Netz ausgeworfen in einem Kreis, der ja noch keine Gemeinde im Sinn Calvins war, aber ihm doch nahe gestanden haben muß. Trotzdem ist offenbar der Mittelpunkt dieser ganzen Richtung Margarethe geblieben, weshalb auch bald nach ihrem Tod (21. Dezember 1549) die ganze Erscheinung für uns verschwindet [1].

VII.

Wie sind nun aber Calvin und seine Freunde zu ihren Nachrichten über die „Sekte“ gekommen? Außer Calvins erster Schrift und seinem Brief an die Königin Margarethe haben wir folgende Briefe aus seiner Umgebung:

1) Die letzte der Schriften K. Schmidts ist vom 22. November 1549 datiert. Die Schriften Jaujards gehen bis 1554. Von einer Polemik gegen Libertiner als eine unmittelbar gefährliche Erscheinung ist nach dem Tod der Königin m. W. nicht mehr die Rede. Vgl. oben S. 87 Anm. 6.



1) Am 9. März 1544 schreibt Poullain, der im Haus Butzers in Straßburg wohnt, an Calvin: es seien zwei Brüder aus Tournay und Valenciennes gekommen, die ihm die jämmerliche Lage ihrer heimischen Gemeinden dargelegt hätten. Butzer habe an sie ein Trost- und Ermahnungsschreiben gerichtet. Calvin werde aus ihren Schriften, die er ihm hiermit schicke, das Elend der Brüder ersehen. Er möge ihnen auch einen Trostbrief schicken. (I.) [1]

2) Am 28. Mai darauf schreibt Poullain abermals an Calvin: die Brüder aus Valenciennes, die ihm (P.) neulich gewisse Schriften der Quintinisten gebracht hätten, seien nach Hause zurückgekehrt. Calvin möge das, was er ihm geschickt habe, lesen und ihnen dann Trost und Stärkung gegen jene Pest zukommen lassen, wie Butzer es schon getan habe (II) [2].

3) Viret in Lausanne schreibt am 5. September 1544 an Gwalther in Zürich: wie er höre, gebe es in den Niederlanden eine neue Art von Wiedertäufern, die man Libertiner nenne, die in unglaublicher Weise die Frommen verwirren und das Evangelium aufhalten. Er habe das von ganz glaubwürdigen Augen- und Ohrenzeugen gehört, die eben darum vor allen zu ihnen gekommen seien, um sie zu bitten, daß sie ihren Nachbarn von Lüttich, Tournay, Valenciennes u. a. mit französischen Schriften zu Hilfe kämen, weil dort die Pest vor allem grassiere. Calvin habe schon ein Buch gegen die eigentlichen Täufer geschrieben und verspreche, wenn möglich, bald auch gegen die Libertiner zu schreiben. Die Sekte scheine aus allen und besonders den absurdesten Ketzereien zusammengeschneidert und habe auch in Frankreich großen Erfolg erzielt (III) [3].

4) Hedio in Straßburg schreibt am 5. April 1545 an Erb in Basel: die Brüder [in Straßburg] hätten den Prediger der dortigen französischen Gemeinde [Peter Brully] nach Tournay geschickt, um die einfachen Leute gegen die schrecklichen Sekten zu stärken,

---

1) CR. 11, S. 684 unten.

2) Ebd. 712 unten: „ea quae misi“ bezieht sich ohne Zweifel auf die „scripta“ zurück, die die Brüder gebracht haben.

3) Ebd. 747 oben. — Die Schrift Calvins gegen die Täufer steht CR. 7, S. 45 ff.



die dort beständen. Er sei aber gefangen und verbrannt worden (IV)[1].

Die beiden Brüder aus Tournay und Valenciennes sind also im März 1544 nach Straßburg gekommen, und wenn nun Viret in III von einem Besuch der Brüder auch in Lausanne, Calvin in seinem Brief an die Königin[2] von einem solchen in Genf erzählen, so läge es nahe zu denken, daß sie eben damals auch in Lausanne und Genf gewesen wären. Aber auch der zweite Brief Poullains sagt gar nichts davon. Vielmehr schickt Poullain in I die Briefe der Brüder, die doch wohl an Calvin gerichtet waren, und in II Schriften der Quintinisten, die sie nach Straßburg gebracht haben. Der Besuch in Lausanne und Genf wird also wohl ein andermal, d. h. später gewesen sein und eine zweite Reise von Niederländern voraussetzen, die in den Spätsommer 1544 fiele. Denn ihre Anwesenheit in Lausanne im September (III) hinge natürlich mit der Reise zu Calvin zusammen.

Indessen das ist unsicher, und es kommt wenig darauf an. Wichtiger ist eine andere chronologische Frage. Wir wissen aus dem Prozeß Brullys, daß Pocque, Perceval und Bertrand de Moulins zwei Jahre in Straßburg im Haus Butzers gewohnt haben und daß Perceval — vielleicht auch die beiden andern — dabei drei bis viermal Brullys Predigten gehört hat[3].

Brully war seit Ende Juli 1541 zunächst in Calvins Haus[4] gewesen, dann nach dessen Übersiedlung nach Genf (2. September) sein Nachfolger geworden und hat im September 1544 Straßburg wieder verlassen, um in den Niederlanden die von den Sekten hart bedrängten Evangelischen von Flandern, Artois und Hennegau zu stärken[5]. Er wurde aber schon Anfang November 1544 nach einer Visitationsreise, die ihn von Tournay nach Lille, Valenciennes,

1) Auszug bei R. Reuß, Pierre Brully, ancien dominicain de Metz, ministre de l'église française de Strasbourg 1539—1545. Straßburg 1878.

2) CR. 12, S. 66 unten: „sachant quelle ruyne a faict messgr. Antoyne Pocque au pais d'Artois et de Heinault selon la relation des freres qui sont expressement icy venus pour cela".

3) Vgl. oben S. 117 Anm. 5. Die übrigen Angaben gehen auf alle drei (vgl. „leur despens"); bei dem Hören der Predigt ist es nicht sicher.

4) Calvin an Viret und Farel CR. 11, S. 258 4. 14.

5) Vgl. in der Kürze R. Reuß a. a. O. 52. Dazu den Brief Hedios (IV.), wo gerade die Bedrängnis durch die Sekten betont wird.

Douay und Artois geführt hatte, in Tournay gefangen und am 19. Februar 1545 verbrannt.

In jenen Prozeß wurden nun auch Pocque, Perceval und Bertrand de Moulins hineingezogen [1]. Jedenfalls Perceval ist verhaftet und verhört worden. Ob er dann Brullys Schicksal geteilt hat, ist bisher nicht bekannt. Pocque ist ihm entgangen oder wieder entkommen und später wieder bei der Königin [2]. Von Bertrand erfahren wir auch nicht, ob er verhaftet worden ist [3]. Man hat nun gemeint, diese drei seien mit Brully zusammen „als Emissäre der Königin Margarethe“ von Straßburg in die Niederlande gereist. Allein das scheint auf unbegründeten Vermutungen zu beruhen [4]. Und die chronologischen Angaben des Prozesses

1) Vgl. S. 117 Anm. 5.

2) Vgl. ebd. und S. 86 Anm. 2. Nach Rahlenbeck im Messager a. a. O. 1868 und bei Paillard 96 Anm. 1 ist er erst nach 1560 arm gestorben.

3) Sein Name kommt hier nur in der Stelle vor, die S. 117 Anm. 5 abgedruckt ist. Zu der Zeit, da Calvin seine Schrift gegen die Libertiner schreibt, ist er jedenfalls tot (CR. 7, S. 160 14); aber daß er der Inquisition zum Opfer gefallen wäre, ist nirgends gesagt.

4) Die Behauptung findet sich bei Reuß, S. 52 und Paillard, S. 13 Anm. 4. Herminjard 9, S. 379 Anm. 9—10 am Schluß des ersten Absatzes beruft sich nur auf Paillard. Perceval und Pocque werden dabei als Emissäre des Hofs von Navarra bezeichnet. Soviel ich sehe, geht das auf Rahlenbeck zurück. Vgl. oben S. 117 Anm. 4 und Paillard, S. 90 unter Nr. 5, wo als Ergebnis der Forschungen R.s angegeben ist, daß Butzer „nach Originalurkunden“ damals in Verbindung mit dem Hof von Navarra gestanden habe. So sei es gekommen, daß Perceval und Pocque Brullys Sendung begleitet hätten. Da ich den Aufsatz R.s in der Gazette de Lorraine nicht zu Gesicht bekommen habe — eine Anfrage bei der Auskunftstelle deutscher Bibliotheken hat bisher kein Ergebnis gebracht —, so weiß ich nicht, ob er von Butzers Beziehungen zum Hof von Navarra mehr kennt, als den Brief vom Jahr 1538 und als die Anwesenheit von Pocque und Genossen in Straßburg vermuten lassen. Ich weiß auch nicht, ob R. die gemeinsame Reise Brullys mit Pocque usw. nicht nur daraus geschlossen hat, daß sie in Straßburg sich einst getroffen haben und im Prozeß ihre Namen wieder beisammen erscheinen. Sollte die gemeinsame Reise wirklich stattgefunden haben, dann wäre das Ergebnis bei unseren bisherigen Quellen einfach erstaunlich. Dann hätte ja Brully noch in den Niederlanden mit eben den Männern in Verbindung gestanden, die Calvin nachher als die Urheber der Wirren schildert, um deren willen Brully nach den Niederlanden geschickt wird. Das kann ich nicht glauben. Auch Crespin, Hist. des Martyrs, Aus-

wie auch Calvins sprechen dagegen. Wie lange sie in den zwei Straßburger Jahren mit Brully zusammen waren, verrät der Prozeß freilich nicht. Da aber Calvin den Pocque erst in Genf 1542 oder 1543 kennen gelernt hat, Perceval aber ihm persönlich gar nicht [1], Bertrand nur aus seiner französischen Zeit bekannt ist [2], so müssen sie erst nach seiner Straßburger Zeit dort angekommen sein, d. h. zwischen September 1541 und September 1544. Denn daß sie nach Brullys Abgang noch in Straßburg geblieben wären, scheint ausgeschlossen. In ihre Straßburger Zeit fällt nun aber jedenfalls auch der Besuch Pocques in Genf. Und wenn nach Calvins Angaben Pocque von Butzer und ihm selbst Zeugnisse erbittet, um sich bei denen einzuführen, die Calvin verehren und „einige Gottesfurcht haben“ [3] — ein Ausdruck, der auf Anfänger in der evangelischen Erkenntnis weist —, so liegt der Gedanke nahe, daß er sie eben gewünscht hat, um in den Niederlanden Eingang bei den Evangelischen zu finden, daß also sein Besuch in Genf an das Ende seiner Straßburger Zeit, also wohl 1543 fällt [4]. Dann wären Pocque und seine Genossen schon vor Brully nach den Niederlanden gegangen und mit die Ursache der Wirren geworden, um deren willen Brully dorthin berufen wurde [5]. Sie sind dort jedenfalls in die Arbeit Quintins eingetreten, der ja nach Calvin das Haupt der ganzen „Sekte“ war und von dem diese schon in Poullains Brief vom Mai 1544 (II) den Namen Quintinisten

---

gabe von Benoît, Toulouse 1885, 1, S. 427 und Sleidan, De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare Commentarii, L. 16 (Ausg. von 1555, fol. 254b) wissen nichts davon. — In dem Prozeß kommt mehrfach als „précurseur“ von Brully ein gewisser Antoine vor (vgl. S. 53 M., S. 106 Anm. 1, 147 letzte Zeile und 148 o. und u. d. M.), der offenbar von Valenciennes war (S. 110 Anm.). Aber er ist gewiß nicht = Pocque, der nach Rahlenbeck aus Enghien ist. Pocque bekommt auch stets seinen Familiennamen, der andere nie.

1) Contre la secte 160 24: „J'entens qu'il y en avoit encor un troisiesme nommé Cl. P.“, was sich nur auf dessen Wirksamkeit in Frankreich bezieht.

2) Ebd. 160 13.

3) Ebd. 163 27—164.

4) Darauf weist auch Calvin ebd. 163 38; vgl. oben S. 116 Anm. 1.

5) Wenn man zwei Reisen der Niederländer, nach Straßburg und nach Genf, anzunehmen hätte, wäre Pocques Brief an seine Anhänger erst mit der zweiten bekannt geworden. Vielleicht erklärte sich dann damit auch das späte Erscheinen von Calvins Schrift.

trägt. Quintins Wirksamkeit hat dann aber auch nicht mehr lange gedauert. In Calvins Brief an die Gemeinde von Rouen, also 1547, ist er bereits der Inquisition zum Opfer gefallen, und Calvin erzählt, daß er sich als guten Papisten ausgegeben, die Inquisition aber schließlich ihn auf Grund seiner, Calvins, Schrift gegen die Libertiner als Ketzer erkannt habe [1].

„Quintinisten“ und „Libertiner“ sind für Calvin ganz dasselbe. Wie steht es aber mit dem Namen „Libertiner“?

Der Brief Butzers an die Königin Margarethe vom 5. Juli 1538 [2] schildert Leute, die in manchen Zügen an das erinnern, was wir von Pocque und dem Barfüßer erfahren — Nikodemitentum und Sündlosigkeit der Vollkommenen —, aber auch an das, was Calvin und Farel ihnen mit Unrecht nachsagen, völlige Freiheit zur Sünde. Aber er gibt ihnen keinen Namen, weiß auch nur von ihrer Wirksamkeit in Frankreich. Der Name „Libertiner“ taucht im Kreis Calvins wirklich zuerst im Zusammenhang mit der Ankunft der Brüder aus den Niederlanden auf. Nach dem Titel von Calvins Schrift sowie nach einem Brief an die französische Gemeinde von Corbigny [3] ist er keine Selbstbezeichnung der Sekte, sondern ihr von anderer Seite beigelegt: „la secte des Libertins qui se nomment spirituelz!“ Und wenn im Lauf der Schrift der Name doch als Selbstbezeichnung erscheint [4], so wird man bezweifeln dürfen, ob das richtig ist. Eine Gemeinschaft, die sich selbst so genannt hätte, wäre schon durch Act. 6 9 gerichtet gewesen, ganz abgesehen von der Frage, ob der Name nicht schon am Ende des Mittelalters für die Brüder des freien Geistes gebräuchlich und darum besonders anrüchig gewesen sei [5]. Jedenfalls erscheint der Name da, wo er uns in den Niederlanden meines Wissens zuerst begegnet, in einer Aufzeichnung über die den „Li-

1) Epistre 361 32—362 16.

2) CR. 10b, S. 215.

3) CR. 20, S. 510 (am Schluß von Nr. 4215). Der Brief ist undatiert. Man wird ihn aber immerhin in die Nähe von 1545 setzen dürfen, weil später von den Libertinern nicht mehr die Rede ist. Er verweist dabei die Gemeinde auch auf seine Schrift.

4) Contre la secte Sp. 153 9: „qui se nomme auiourdhuy des Libertins“. Ebenso 156 3. 159 im Anfang von c. 4.

5) Ich erinnere mich keines Falles derart, möchte aber die Möglichkeit nicht einfach bestreiten.

bertinern" gleichzeitige Sekte der Löisten sofort mit dem Zusatz: „Libertini a carnis libertate"[1]. So ist denn der Name gewiß überall verstanden worden. Aber er wird schwerlich nur auf eine bestimmte Gemeinschaft, sondern überall da angewendet worden sein, wo man gräuliche Sittengrundsätze vermutete. So hat auch Perceval in seinem Verhör bekannt, daß er einen Brief gesehen habe, der nach der Sekte der Libertiner geschmeckt, den er aber nicht gemacht habe. Und das Gericht hält es für notorisch, daß Perceval Anhänger dieser Sekte sei[2]. Der Name ist also in den Niederlanden im Kreis der Inquisition und durch sie weiterhin bekannt. Daß aber Perceval von ihm etwas näheres gewußt hätte, ist damit nicht gesagt: die Inquisition foltert ja aus ihren Angeklagten alles heraus, was sie will.

So stammt er also vermutlich auch bei Calvin eben von jenen niederländischen Brüdern. Anders aber ist es sicher auch nicht mit den Nachrichten über die Sekte, die man in Straßburg, Genf, Neuenburg und Lausanne gehabt hat. Von dort ist die erste Kunde überhaupt gekommen; von diesen „Augen- und Ohrenzeugen" stammen alle die Greuel, die man jetzt über Quintin, Pocque und ihre Genossen erfährt; von ihnen auch die Schriften, auf die sich Calvin beruft und die er nun mit der Brille liest, die ihm die Niederländer mitgebracht haben[3]. Damit ist das wirkliche Wesen der Leute völlig entstellt worden: aus quietistischen Mystikern nikodemitischer Art sind sie zu entsetzlichen sittlichen Libertinisten geworden. Die Niederländer haben das sicher nicht in böser Ab-

---

1) Vgl. die Summa doctrinae quorundam hominum, qui nunc Antwerpiae et passim in aliquibus Brabantiae et Flandriae locis permulti reperiuntur ac nunc Loïstae ... nunc Libertini a carnis libertate, quam illorum doctrina permittere videtur, appellantur (bei Döllinger, Sektengeschichte, Urkundenband, S. 644 ff. und J. Frederichs, De secte der Loïsten of Antwerpsche Libertijnen 1525—1545, Gent und 's Gravenhage 1891, Beilagen S. 1.

2) Vgl. oben S. 117 Anm. 5.

3) Was Calvin vom Ursprung der Sekte weiß, stammt doch wohl nur insoweit aus seiner eigenen Kenntnis, als er die Erfahrungen erzählt, die er mit Quintin und Pocque gemacht hat. Daß sie die Meister der niederländischen Sekte seien, ist ihm offenbar jetzt erst zugetragen worden. Auf die niederländischen Brüder werden auch die einzelnen Züge und Geschichten in 173 $_{44-48}$. 183 $_{54}$—184 $_{14}$. 199 $_{19-20.\ 45-47}$. 211 $_{10-12}$ (?) zurückgehen.

sicht getan. Sie haben unter der Propaganda dieser Männer, die ihre jungen unfertigen Gemeinden verwirrten, zu leiden gehabt. Sie fühlten das Fremdartige, das ihnen durch seine Stellung zum römischen Wesen empörend und unheimlich zugleich sein mußte. Sie hörten vielleicht von der verwandten Erscheinung der Loïsten, die auf demselben Boden bestand. Daher war es nicht verwunderlich, wenn das, was ihr nachgesagt wurde, auch auf die „Quintinisten" übertragen wurde und diese einfach zu „Libertinern" wurden. Calvin aber vertraute den Nachrichten der „Augen- und Ohrenzeugen" um so eher, als er gegen Quintin und Pocque seit lange einen freilich nicht so schweren Argwohn hegte; jetzt in dem neuen Licht erschienen sie ihm als Männer, die immer Trug und Heuchelei geübt hatten, und in den Schriften aus ihrem Kreis fand er nun eine Geheimlehre, zu der man erst den Schlüssel haben mußte.

Für die Geschichte aber ist es nun wohl an der Zeit, die ganze Legende über die Sekte zu den Toten zu legen.

Lesefrüchte und kleine Beiträge

Zu Apollonius von Tyana

Von Johannes Hempel, Halle

Zufällig finde ich an einer Stelle, wo man dergleichen nicht suchen würde, eine bisher in der Apollonius-Literatur übersehene und auch mir bei der Ausarbeitung meiner „Untersuchungen zur Überlieferung von A. v. T." (1920) entgangene Erwähnung dieses Mannes, nämlich in dem Florentiner Scholion 59 zu Euripides, Hekabe 1265 (= Vit. Ap. IV 10). [1] Bereits Roscher, der es in Abh. der Sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XVII, 3, S. 32 erwähnt, macht darauf aufmerksam, daß der Scholiast von Philostrat „in einigen Punkten unabhängig" ist, vor allem in den Orts- und Zeitangaben. Über den zugrunde liegenden Steinwurfzauber hoffe ich in etwa Jahresfrist im Zusammenhang einer Darstellung des altorientalischen Fluch- und Zauberwesens ausführlich handeln zu können; für diesmal kommt es mir auf die Bestätigung an, die so meine Annahme von dem Vorhandensein einer längere Zeit überdauernden „lebendigen Volksüberlieferung", der inzwischen auch H. Jordan zugestimmt hat [2], findet.

---

1) Abgedruckt in der ed. Dindorf der Scholien zu Euripides, Bd. I, S. 509.

2) Theol. Lit.-Bl. 1921, Sp. 151 ff. — In einer Hinsicht kann ich J.s Kritik nicht anerkennen. Er glaubt, meinen „etwas plerophorischen Satz (S. 81): Direkte literarische Beziehungen der Vit. Ap. und der Evangelien untereinander muß ich ablehnen" so erklären zu können, daß ich selbst „ein gewisses Gefühl" für das Unbefriedigende des letzten Teiles meines Büchleins gehabt hätte, denn er stäche „von der sonstigen ruhigen Beweisführung ab". Letzteres ist unrichtig. Der unmittelbar folgende Abschnitt beginnt mit den Worten: „Ablehnen muß ich es auch, in Act. 17 eine literarische Kopie von *περὶ θυσιῶν* zu sehen." Die Sache liegt vielmehr so: Wer das N. T. und die Vit. Ap. nebeneinander liest, gerät ganz unmittelbar unter den Eindruck gegenseitiger Beziehungen, die ja — darin stimme ich J. durchaus zu — viel Wahrscheinlichkeit für sich haben. Nun aber zeigte mir eine genaue Untersuchung aller sachlich oder im Wortlaut verwandten Stellen, daß weder auf Seiten der Vit. Ap. noch auf der des N. T. eine literarische Abhängigkeit sich findet. Ich war von diesem Ausgang der Untersuchung selbst überrascht; allein den Tatsachen, die allgemeine Erwägungen nicht aus der Welt schaffen, mußte ich mich fügen. So entstand jenes doppelte Muß, dessen zweites Glied J. leider übersah.

Auch in anderer Hinsicht bin ich heute in der Lage, eine von mir aufgestellte Behauptung noch sicherer zu begründen. Ich hatte im Anschluß an Göttsching hervorgehoben, daß man den Kreis um Julia Domna nicht überschätzen dürfe (S. 77), daß namentlich Philostrat nur soweit nüchterner, der Magie und dem Wunder skeptisch gegenüberstehender Denker ist, als der Ton am Hofe es verlangt (S. 53ff.). Besonders deutlich ist dies VI, 27. An der Geschichte von dem lüsternen Satyr hat er zwar gewisse Zweifel, beschwichtigt sie aber durch Erzählung einer anderen ähnlichen Begebenheit: *σατύρους δὲ εἶναί τε καὶ ἐρωτικῶν ἅπτεσθαι μὴ ἀπιστῶμεν.* Nun zeigt aber wiederum Roscher (a. a. O. XX, 2, S. 18ff.), daß z. Zt. des Philostrat die antiken Ärzte, vor allem Hippokrates und Soranus längst die natürliche Entstehung eines solchen offenbar vorliegenden Alptraumes kannten, und daß bereits Kallimachos, der Schüler des Herophilus, Alptraumepidemien richtig bestimmt hat. Philostrat bleibt also an diesem Punkte hinter dem Wissen seiner Zeit zurück und ersetzt es durch die volkstümliche spukhafte Auffassung solcher Ereignisse.

Endlich möchte ich noch folgendes sagen: Ed. Meyer hat die Güte gehabt, mich auf die von mir übersehene Anmerkung von H. Diels in Hermes 53, S. 77 [Anm. 1] hinzuweisen, in der Diels auf Grund einer ungedruckten Arbeit O. Regenbogens aus dem Cod. Mazarinaeus 87 einen verbindenden Text zwischen Brief 62 und 63 gibt und dazu bemerkt, daß derselbe „die Auffassung E. Meyers zu stützen scheint, daß die Ap.-Briefe aus einer vollständigen Biographie herausgenommen seien". Nun steht aber, wie eine Untersuchung zeigt, Vit. Ap. IV, 27 nur zu Brief 63, aber nicht auch zu dem Zwischentext in Beziehung, hat also, wenn auf ihrer Seite die Abhängigkeit zu suchen ist, nur den Brief, nicht aber die angebliche Biographie gekannt, die also als Quelle für Philostrat keinesfalls in Frage kommt. Ich sehe in dem verbindenden Text ein interessantes Zeugnis für die rege schriftstellerische Tätigkeit, die sich mit Ap. beschäftigte. Allerdings macht er es wahrscheinlich, daß — im Gegensatz zu dem von mir S. 15 geäußerten Zweifel — Brief 63 dem Phil. vorgelegen hat; da der Zwischentext ebenso unabhängig von Vit. Ap. ist wie diese von ihm, während der Brief andernfalls aus dieser herausgesponnen sein müßte, würde seine Entstehungsgeschichte gar zu kompliziert.

Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel Columbas des Jüngeren

Von O. Seebaß, Leipzig

Im 18. Band dieser Zeitschrift, S. 59ff., war ich bei Besprechung des im 16. Band, S. 465—477, veröffentlichten Bruchstücks einer anonymen Nonnenregel aus dem Liber regularum Benedikts von Aniane zu dem Ergebnis gelangt, daß wir in demselben (A) den letzten Abschnitt der Regel Columbas des Jüngeren zu erblicken haben. Widerspruch hiergegen ist, soviel mir bekannt geworden, nur von einer, freilich gewichtigen, Seite erhoben worden. In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Vita Columbani abbatis (M. G. Scr. r. Merov. IV, S. 15f.) verwirft B. Krusch meine Annahme, die auffallende Tatsache, daß der gesamte Text des Nonnenregelfragments sich aus der Cönobial-Regel Columbas und aus Donat zusammenstellen läßt, müsse zur Identifikation dieses Fragments mit dem letzten Teil der ursprünglichen Regel Columbas führen, und behauptet seinerseits, daß der Verfasser des Nonnenregelfragments von Donat (D) abhänge und aus dessen Regel geschöpft habe, was bei ihm mit der columbanischen Regel übereinstimmt. Wäre dem so, so dürfte man — um dies hier vorauszuschicken — wohl erwarten, daß in A irgendwo eine Anlehnung auch an solche Abschnitte der Regel Donats hervorträte, die aus den Regeln Benedikts oder Cäsarius' genommen sind; das ist aber durchaus nicht der Fall. Krusch begründet seine Ansicht einzig mit dem Hinweis darauf, daß in A den Nonnen auch die Morgenbeichte wie bei Donat [1] vorgeschrieben werde und dies mit der Columbaregel unvereinbar sei, die nur zu Mittag und Abend ein Sündenbekenntnis fordere. Wenn in Evoriacas, dem Nonnenkloster der h. Burgundofara auch die dreimalige tägliche Beichte vorgeschrieben gewesen sei, so erkläre sich dies dadurch, daß Burgundofara dort die Regel Donats eingeführt habe.

Gerade aber die letztere, von Krusch mehrfach (a. a. O. S. 26, 21f.; 29, 34; 139, A. 1) verwertete Annahme kann bei näherer Prüfung nicht bestehen. Denn einmal bezeugt Jonas mehrfach, daß das Kloster auf die Regel Columbas gegründet worden war [2] und auf die

---

1) Donats Regel (s. Holstenius, Cod. Regul. 1759, VI, S. 377ff.) enthält in cp. 23 die Vorschrift des Sündenbekenntnisses am Mittag und Abend und in cp. 19 die der Morgenbeichte, also eine dreimalige tägliche Beichte.

2) Vit. Col. II, 7, S. 121, 22; bes. II, 11, S. 130 „coenobio ... quodque ex regula b. Columbani omni intentione et devotione construxerat.



strenge Durchführung derselben Wert gelegt wurde[1]. Sodann ist zu berücksichtigen: Was uns im 2. Buch der Vita Col. über Burgundofara und die Vorgänge in Evoriacas berichtet wird, fällt vor das Jahr 642, in dem Jonas diese Vita vollendete (Krusch a. a. O. S. 36, 25). Donat, der nicht vor dem Jahre 592 geboren sein kann[2], müßte also jedenfalls einige Jahre vor Erreichung des fünfzigsten Lebensjahres seine Regel verfaßt haben, wenn dieselbe von Burgundofara zu der Zeit, bevor Jonas schrieb, an Stelle der columbanischen eingeführt worden wäre. Damit läßt es sich wohl nicht vereinen, daß Donat im Greisenalter[3] seine Nonnenregel zusammengestellt hat. Die Erwähnung der am Morgen abzulegenden Beichte in A kann also nicht als Beweis dafür geltend gemacht werden, daß A von D abhänge. — Wäre ferner A von D abhängig, so ist die Einschiebung des zweiten Psalmworts Exaudi nos, deus salutaris etc. in A (S. 467, Z. 17ff.) auffallend; umgekehrt aber, wenn D und A aus gemeinsamer Quelle, nämlich der Regel des Columbas herfließen, leicht zu erklären, da D Unbedeutendes vielfach ausläßt oder zufügt. Der Schlußsatz des 34. Kap. Donats „Et quando ad communionem altaris accedunt, ter se humilient" ist offenbar hier nur lose angefügt; er gehört nur äußerlich zu dem fest gefügten größeren Ganzen über die Kniebeugung, das einen geschlossenen Teil der Regel Columbas ausmachte. In A dagegen erscheint dieser Satz am rechten Platze (s. S. 466, Z. 34 f.), da hier von dem Verhalten der Nonnen beim Hauptgottesdienst, insbesondere beim Empfang der Eucharistie die Rede ist. D hat den Satz aus der Regel Col.s genommen, aber an einen andern Ort gestellt. Überhaupt läßt sich die Annahme, daß Donat diejenigen Abschnitte, in denen er mit A übereinstimmt — abgesehen von den Worten Poenitentias minutas ... bis tempore psalmodiae humiliantes genua non flectent (cp. 33. 34), die zugestandenermaßen der Regel Columbas entlehnt sind, — nicht der Regel Columbas entnommen, sondern selbständig aufgestellt und der kompilierten Regel eingefügt habe, mit dem allgemeinen Charakter der letzteren nicht vereinigen. Ich habe dies bereits in der Anmerkung auf S. 60 meiner oben zitierten Abhandlung angedeutet, muß hier aber noch näher auf jenes in verschiedener Hinsicht so interessante Schriftstück eingehen.

Die Regel Donats, über die Mabillon in dem Elogium hist. Donati A. S. II, 322 und Lecointe Ann. eccl. Francor. II, 757ff. gehandelt haben, besteht aus 77 Kapiteln. Von diesen sind 33 — und zwar

1) cp. 13, S. 133, 15.

2) Columba läßt sich 591 in Anagrates nieder (nach Krusch, S. 3); einige Zeit darauf in Luxovium. Dort verheißt er Waldelen und Flavia die Geburt eines Sohnes — eben des Donatus (Vit. Col. I, 14). Vgl. Krusch a. a. O., S. 79, A. 3.

3) „grandaevus", wie Krusch, S. 80, A. 3, sich ausdrückt; „circa 655" nach Malnory, Quid Luxovienses monachi ... ad regulam monasteriorum ... contulerint, Parisiis, 1894, p. 20.

Nr. 1—3. 5. 8. 13. 15—18. 21. 36—48. 61. 62. 65. 72. 74. 76 — ganz aus Benedikts (B), 20 (Nr. 4. 7. 10. 20. 22. 24. 35. 50. 59. 63. 64. 77) ganz aus Caesarius', 11 (Nr. 23. 25—32. 34. 75) ganz aus Columbus d. J. Regel entlehnt. Von den übrigbleibenden 13 stellen sich die Kapitel 6. 12. 14. 60. 67 als Verbindung von B u. Caes., die Kapitel 19. 37. 49. 73, als eine solche von B u. Col., Nr. 9. 11. 3 als Verbindung von Caes. u. Col., das 17. aber als Kompilation aus allen drei Regeln dar. Natürlich fehlt es nicht an gewissen Umstellungen und Verschiebungen in der Anordnung des Textes in den einzelnen Kapiteln, wie z. B. gleich das 1. Kapitel aus Benedikt cap. 2. 64. 2. 64 mosaikartig gebildet ist; es fehlt nicht an kleinen Zusätzen, wie wenn cap. 9 zu der aus Caes. entlehnten Vorschrift, daß die Nonnen ohne besondere Anweisung keine Arbeit vornehmen dürfen, hinzugefügt wird: et quod faciunt matri praesentent et illa cui opus fuerit dispenset; oder wenn solche, die durch einen Auftrag ferngehalten werden, für Zuspätkommen nicht gestraft werden (cap. 14); oder wenn, was häufiger vorkommt, die Strafbestimmung (meist im Sinn oder auch nach Wortlaut der Regel Columbas) geändert wird (vgl. cap. 14, 5. 53 a. E. 73); etwas ausführlicher im Wortlaut, aber ohne charakteristische Bedeutung sind die Zutaten Donats in cap. 56 u. 58 zu cäsarianischen Abschnitten (falls nicht etwa Donat eine erweiterte Form der Cäsariusregel vorlag). Ein etwas längerer, nicht aus B, Caes., Col. bekannter Abschnitt findet sich in der Donatregel am Anfang des 23. Kapitels. Er bildet den Eingang zu den von der mittäglichen und Abendkonfession handelnden Sätzen und damit zugleich zu dem großen columbanischen Hauptteil der Regel, der die Kapitel 23—34 — von zwei kleineren Einschiebungen aus Caesarius abgesehen — umfaßt. Ob wir in ihm einen redaktionellen Zusatz Donats oder aber einen Satz aus der Regel Columbas, mit welchem der Übergang vom 1. zum 2. Teil der Regel (von der regula monachorum zur regula coen.) vollzogen wäre, zu erblicken haben, wage ich nicht zu entscheiden. Die lose und ungeschickte Anschließung des folgenden durch quia möchte auf das erstere schließen lassen, während der Gesamtinhalt und Wortlaut durchaus den Schüler Columbas verrät.

Alle diese Einzelbetrachtungen können das Urteil nicht umstoßen, daß die Regel Donats ganz aus den Regeln Benedikts, Caesarius' und Columbas zusammengesetzt ist. Dann bleibt aber die oben S. 132 A. 1 erwähnte Stelle cap. 19 undurchsichtig und auffallend. Denn hier handelt es sich um einen verhältnismäßig längeren Zusatz, den Donat mit einem Abschnitt aus B 42, der vom Schweigen in der Nacht handelt, zusammengefügt hat. In ganz loser Verbindung wird da gesagt, daß die Nonnen, wenn sie nach der Feier des ersten Tagesgottesdienstes zum Konvent zusammentreten, ein Bekenntnis von bösen, fleischlichen Gedanken und nocturnae visiones, die sie etwa — und zwar zunächst wohl in der voraufgegangenen Nacht — gehabt haben, ablegen sollen. Dann sollen sie auch um Erlaubnis, das Gewand zu wechseln, und um Anweisung der Tagesarbeit

bitten. Diese Anordnungen tragen einen derartig selbständigen Charakter, daß man nicht annehmen kann, Donat, der in allem Wesentlichen von seinen drei Quellen abhängig ist, habe sie aus dem Eigenen geschöpft: man wird sie einer der drei Regeln, die der seinigen zugrunde liegen, zurechnen müssen, — und dies kann nur die columbanische sein, die uns bisher ja nur unvollständig bekannt war. Der Abschnitt bietet auch mehrere Anhaltspunkte, die auf irischen, also doch wohl columbanischen Ursprung schließen lassen. Das Bekenntnis soll mane post secundam geschehen; nun wurde aber gerade von den irischen Mönchen das erste Tagesoffizium nicht ad primam, sondern ad secundam zelebriert, wie wir aus dem in Bobio um 700 geschriebenen Antiphonarium Benchorense (Muratori, Anecdota biblioth. Ambros. IV) wissen, wo S. 142/43 sämtliche Tages- und Nachthoren aufgezählt werden und in der ersten collectio ad secundam es heißt: Custodi, Domine, cogitationes, sermones et opera. Auch den Psalmspruch, der nach Donat und A am Schluß der Beichthandlung gebetet wird, finden wir im Antiph. Bench. verwendet am Schluß des Hymnus in Die Domini S. 131. Nun macht aber, wenn man Donat 19 und A a. a. O. sorgfältig vergleicht, offenbar letztere Stelle eher den Eindruck des Ursprünglichen als D. Es ist in ihr (Ab initio diei usque ad noctem — in experatione nostra facere) von dem zwiefachen Wechsel des Gewandes die Rede, am Abend vor dem Schlafengehen [1] und am Beginn des Tages. Mit dem Wechsel des Gewandes ist beidemal ein Beichtakt verbunden. Wenn daher in A am Schluß auf die Anlegung des Tageskleides wieder die Rede kommt, so haben wir hier einen geschlossenen Zusammenhang, während dieser in D völlig fehlt, bei dem zuletzt auch die allgemeine Formel „et quod opus fuerit fieri“ an Stelle des Bestimmteren „et quod necesse est in exparatione nostra facere“, das zunächst wohl auf die Ausbesserung des Gewandes zu beziehen ist, erscheint. Offenbar ist nicht A von D abhängig, sondern D hat aus A oder aus einem Werke, in dem A enthalten war, geschöpft, was, wie wir oben sahen, nur Columbas Regel gewesen sein kann.

Tragen wir damit nun nicht einen Widerspruch in letztere hinein, die doch, wie es scheint, nur eine Mittag- und Abendbeichte kennt? — Aber wenn Donats Regel zunächst nur (cap. 19) von der Morgenbeichte spricht und dann doch im 23. Kapitel jene anderen beiden Zeiten für das Bekenntnis festsetzt, warum sollte es nicht in der Columbaregel ähnlich gelautet haben? Wir besitzen ja — wenn wir von A absehen — die Regel Columbas nicht vollständig. Ich muß auch hier auf Jonas Zeugnis zurückkommen, der wiederholt versichert, daß im Kloster der Burgundofara Columbas Regel eingeführt war (s. o. S. 132, A. 2; 133, A. 3), und cap. 19

---

1) Vespere quando in lectulis suis debent antequam pacem celebrent, vgl. Antiph. Bench. a. a. O., S. 145: „Ad initium noctis“ = „Ad pacem celebrandam“.

(S. 139, 12f.) sagt: erat enim consuetudinis monasterii et regulae, ut ter in die per confessionem unaquaeque earum mentem purgaret; ich stehe nicht an, aus dieser Stelle zu entnehmen, daß Columbas Regel dreimalige tägliche Beichte forderte. Die Schwierigkeit, die in der zweimaligen Anführung der Beichte in derselben Regel liegt, erklärt sich, wenn wir berücksichtigen, daß das erste Mal (Donat 19, A., S. 467, Z. 11 ff.) von der sog. sakramentalen Beichte, die vor dem Priester oder der Äbtissin früh vor der Feier der Messe (Poen. Col. B, 30) abgelegt ward, das andre Mal aber (Don. 23 = Col. Reg. men. 1) von dem Bekenntnis solcher Vergehen die Rede ist, deren Bestrafung nicht mit Ausschluß vom heil. Abendmahl bis nach erfüllter Bußleistung verbunden war und hauptsächlich in körperlicher Züchtigung oder Stillschweigen bestand [1]. Die in A enthaltene Aufforderung zum Sündenbekenntnis darf also meines Erachtens nicht zum Beweise dafür benutzt werden, daß A nicht mit der Regel Columbas zu identifizieren sei.

Was ich sonst zur Bestätigung meiner Annahme über das Verhältnis von A zur ursprünglichen Regel Columbas angeführt hatte, scheint mir von Krusch nicht völlig gewertet worden zu sein. Die regula coenobialis I (die ältere Überlieferung derselben, die in ihrem ersten Teil [cap. 1—9] die Fortsetzung der regula monachorum s. Col. abbatis, also ein Stück der echten ursprünglichen Regel Columbas enthält) entbehrt des Schlusses. Nun hatte ich schon 1883 in der Dissertation über Columbas Klosterregel und Bußbuch, noch bevor das Bruchstück der columbanischen Nonnenregel aufgefunden war, aus dem völlig columbanischen Gepräge der letzten Sätze von regula coen. II, die sich zum Teil in dem ganz columbanischen Kapitel 75 der Regel Donats wiederfinden, geschlossen, daß wir in ihnen den Schluß der echten Regel Columbas zu erblicken haben. Sollte dies nicht auch dadurch bestätigt werden, daß die Nonnenregel dieselben Schlußsätze enthält? Die regula coenobialis II ist zwar als Ganzes betrachtet, ein höchst ungeschicktes, verworrenes Machwerk. Sie ist — unter Vorlage der Regel Columbas — hauptsächlich aus zwei Quellen gebildet, aus der regula coenobialis I und einem alten irischen Klosterpoenitential, von dem wir eine Überarbeitung im Cod. Ambros. G. 58 ord. sup. besitzen. Da auch jene (die reg. coen. I) selbst wieder aus einer Zusammenstellung zweier verschiedenartiger Bestandteile entstanden ist, so kommen vielfach Wiederholungen von Strafbestimmungen vor; an mehreren Stellen sind größere oder kleinere Abschnitte in einen vorgefundenen Text eingeschoben [2]; am Anfang liegt eine handgreifliche Umgestaltung im Sinn einer Angleichung an das Bußbuch Columbas vor.

1) Man vgl. hierüber meine Ausführung in Ztschr. f. Kirchengesch. XVIII, S. 65, und Malnory, De Luxoviensibus monachis, p. 4. 5 und p. 68, Anm. 2.

2) vgl. z. B. a. a. O., S. 222, Z. 11. 13; S. 225, Z. 3—22; S. 227, Z. 3; S. 228, Z. 8 — in den letzten beiden Fällen besonders deutlich nachweisbar, da D hier den Text von reg. coen. I völlig gleich fortlaufend überliefert.

Trotzalledem bleibt die reg. coen. II für uns von hohem Wert als eine Sammlung von rein irischem Material, das — wie ich Ztschr. f. Kgsch. XVIII, S. 66ff., auseinandergesetzt habe — zu Columba in Beziehung zu stellen ist, das schließlich deshalb auch den Titel Liber poenitentialis s. Columbani annehmen konnte. Wenn nun in unserm Nonnenregelfragment, das im übrigen ganz aus Sätzen der echten Regel Columbas besteht, ein in den Kontext dieser Regel eingeschobener Abschnitt der reg. coen. II sich wiederfindet und wir auch für diesen Berührungen mit Donat nachweisen können (S. 466, Z. 34f. und D, cap. 19 u. cap. 34 Schluß), so dürfte doch der Schluß gerechtfertigt erscheinen, daß auch das dem Schluß voraufgehende Stück des Nonnenregelfragments einen Abschnitt der Regel Columbas darstellt. Hat Krusch (a. a. O., S. 15, Anm. 2) darauf aufmerksam gemacht, daß in der Cönobialregel cap. 12 entgegen dem columbanischen Sprachgebrauch von dem „Abt" und dem „Ökonomus" die Rede sei, so läßt sich nun darauf hinweisen, daß in dem Abschnitt, den wir für die Regel Columbas in Anspruch nehmen, eben für diese beiden Titel die von Krusch vermißten Ausdrücke praepositus (praeposita) und senior erscheinen [1].

In dem Cod. Monac. lat. 12118 besitzen wir jetzt die Originalhs., aus der der gesamte Inhalt der Kölner Handschrift, der ich das columbanische Regelfragment entnommen hatte, abgeschrieben ist. Auf der Rückseite des Vorsatzblattes dieses dem 9. Jahrh. angehörigen Münchner Kodex gibt eine aus dem 15. Jahrh. herrührende Liste den Inhalt der Regelsammlung an, und dabei erscheint nach den Regeln des Caesarius, Donat, Cujusdam ad virgines an letzter Stelle zum zweitenmal die Regula Columbani, mit welcher unser bisher anonymes Bruchstück als die für Nonnenklöster bearbeitete Regel Columbas d. J. bezeichnet wird. Aber auch über dem Text des Fragments selbst findet sich fol. 215 u. 216 oben von der Hand des Schreibers desselben angemerkt: colubani. Somit ist denn auch eine bisher noch fehlende äußere Beglaubigung für die Annahme beigebracht, daß dieses Fragment einen Teil der Regel Columbas darstellt [2].

1) Vgl. reg. coen. II, S. 227, Z. 5f. und Ztschr. f. Kirchengesch. XVI, S. 467, Z. 5f.

2) Plenkers spricht von ihm als der zweiten Columbaregel (Quellen und Untersuchungen zur latein. Philol. des MA. I, 1, S. 9).

Ein Kölner Traktat von c. 1440—49 über das Verhalten der Gläubigen zur Zeit des Schismas

Mitgeteilt von Hermann Keussen, Köln

Der nachfolgende kleine Traktat, welcher bestimmt war, die Gewissen der durch das Schisma zur Zeit des Baseler Konzils bedenklich gewordenen Gläubigen zu beruhigen, findet sich in einer Handschrift [1], deren Inhalt die artistischen Promotionsreden des Kölner Professors Jac. von Straelen 1448—56, sowie die Promotionsreden desselben als Vizekanzler und theologischer Promotor 1480—93 ausmachen. Außerdem enthält die Handschrift noch den Bericht eines Augenzeugen über die Trauung und Krönung König Friedrichs III. im Jahre 1452 [2].

Das Schisma, das bei diesem Traktat vorausgesetzt wird, fällt in die Jahre 1439/40—1449. Felix V. wurde 1439 zum Papst gewählt, 1440 geweiht und verzichtete am 7. April 1449 auf die Tiara. Daß das ältere Schisma, welches durch das Konstanzer Konzil beseitigt worden war, nicht gemeint sein kann, wird durch die deutliche Anspielung auf den früheren gleichartigen Zustand, den man vor noch nicht langer Zeit gesehen habe, erwiesen. Der zeitliche Ansatz des Traktats stimmt zu dem übrigen Inhalt des Bandes. Wir dürfen annehmen, daß seine Tendenz der Denkart des Besitzers der Handschrift und des Kreises, dem er angehörte, der Kölner Universität bzw. des Laurentianer-Gymnasiums, entsprach. An letzterem wirkte Jac. von Straelen bis zum Jahre 1456, wo er Theologie-Professor wurde. Zu Ende des Jahres 1450, als sich das Kukaner-Gymnasium abgezweigt hatte, war er Konrektor des Gymnasiums geworden. Er starb als einer der angesehensten Professoren hochbetagt im Jahre 1499 [3]. Bekanntlich war die Stellung der Kölner Universität auf seiten des Baseler Konzils und des von ihm anerkannten Gegenpapstes Felix V. fast bis zum Ende des Konzils. Gerade die jüngeren Magister, zu denen Jac. von Straelen und Laur. v. Groningen, der Regens des nach ihm benannten Gymnasiums gehörten, leisteten dem 1448 in Köln die Anerkennung Papst Nikolaus' V. betreibenden Legaten, dem bekannten Dominikaner Heinr. Kaltisen, kräftigen Wider-

1) Münster, Univ.-Bibl., Handschrift Nr 315 (Bl. 49a—50b).
2) Von mir veröffentlicht in der Hist. Vierteljahrschrift 20, S. 317—321.
3) Die Nachrichten über ihn sind zusammengestellt in meiner Ausgabe der Matrikel der Universität Köln I, S. 317 unter 205, 11; sie sind bedeutend vermehrt in der bevorstehenden 2. Auflage.

stand, wie in dem interessanten Briefe des Kölner Pedellen Sebastian de Viseto an den Krakauer Pedellen berichtet wird[1]. An der Universität war der Hauptgegner des Konzils Heimericus de Campo gewesen, der sie 1432—35 beim Konzil vertreten hatte, nach seiner Rückkehr nur noch kurze Zeit in Köln blieb und sich dann nach Löwen wandte, anscheinend, weil er die konziliare Richtung der Universität nicht oder nicht mehr teilte[2].

Die Schrift des Traktats ist nicht die des Jac. v. Straelen, ähnelt vielmehr der Schrift des Laur. v. Groningen[3]; doch läßt sich keine volle Gewißheit gewinnen.

Die Ausführungen des Traktats zeugen von einer bemerkenswerten, gar nicht mittelalterlich anmutenden Duldsamkeit und verdienen daher die Veröffentlichung.

*

[49[a]] Qualiter in presenti scismate aut alio simili sit vivendum et conversandum sub correctione melius sentientium sub brevibus collectum.

Quia istud presens scisma in ecclesia catholica super papatu omni bono Christicole merito detestandum tot diversitates et adversitates, proch dolor, inducit in ecclesia, quod plurimorum mentes etiam principum spiritualium et secularium perplexe redduntur de obedientia uni aut alteri prestanda et plurimorum timoratorum virorum conscientie in multis casibus emergentibus propter diversitatem et difficultatem illorum satis inquietantur, in hiis etiam se immiscet ille humani generis adversarius et mortalis inimicus, ut inter homines vinculum dissolvatur caritatis et honestas politice unitatis et conversationis in discidium et hostile odium convertatur. Ut igitur tanto malo cum divino adiutorio aliqualiter obvietur et timoratis conscientiis succurratur, aliquas decrevi conscribere considerationes seu propositiones ex quorundam notabilium doctorum scriptis recollectas.

Quarum prima est ista: Loquendo de duobus de papatu contendentibus, ut in casu iam currente aut in simili casu, prout ante tempora non diu lapsa vidimus[4], non est hereticum de contendentibus loquendo istum aut illum dicere non esse papam. Patet propositio, quia nulla propositio, ad cuius verificationem exigitur veritas unius contingentis ad fidem non pertinentis, est de necessitate et integritate fidei. Unde ad veritatem huius: A. est papa aut B. est papa, requiruntur veritates multorum contingentium, ut, quod A. sit rite electus, et quod unus sit rite electus, et alter sit legitime depositus et ab habentibus auctoritatem et cet., de

1) Veröffentlicht von G. Kaufmann in seiner Geschichte der deutschen Universitäten 2, S. 460.

2) Für seine schroffe Stellung auf der Gegenseite i. J. 1440 vgl. Concilium Basileense 7, S. 271.

3) Autograph als artistischer Dekan im Dekanatsbuche z. J. 1447.

4) d. i. vor d. J. 1418.

quibus propositionibus multi possunt dubitare recte. Sicut in consecratione altaris sacramenti multa contingentia intercurrunt, de quibus sine nota heresis licet dubitare, scil. an consecrans sit presbiter, item an intenderit hoc, quod ecclesia intendere iubet, item an habuerit materiam debitam, ut vinum et panem triticeum, item an verba consecrationis perfecte protulerit et cet., de quibus ipsi adorantes non sunt certi. Idcirco sub conditione [49[b]] tacita hoc sacramentum debet adorari, si scil. et in quantum singula sint rite et legitime peracta. Ita etiam de isto vel de illo papa ita, quod si singula circa eius electionem sint peracta, et ipse non aliunde propter aliud crimen legitime depositus sit, credi debet papa verus et Cristi[1] verus vicarius, quod est de necessitate salutis.

Secunda propositio: In presenti scismate iniuriosum et temerarium est asserere omnes tenentes istam partem vel alteram vel ipsos neutrales, etiam adultos, esse universaliter extra statum salutis vel excommunicatos vel rationabiliter de scismate esse suspectos. Patet propositio, quia multi sunt pro utraque parte et etiam neutrales, quibus non est materia scismatis sic notificata, quin rationabiliter possunt negare aut dubitare de una parte aut de altera, ut de unius rita electione et alterius rita et legitima depositione, vel iste non est scismaticus vel hereticus, ad que bene sequitur hunc vel illum non esse papam. Patet primo, quia sunt multi simplices, qui ad talia dubia investigare non tenentur, qui etiam non moventur favore, odio aut questu, sed parati sunt obedire veritati sufficienter agnite, nec sunt pertinaces nec de scismate rationabiliter suspecti.

Tertia propositio: In presenti scismate tutum videtur pro prestantibus obedientiam uni parti vel alteri eam sub conditione tacita tribuere. Patet propositio aliqualiter ex precedentibus recte, sicut de adoratione sacramenti altaris, si scil. omnia rite et legitime facta sint secundum ordinationem Cristi et ecclesie, ita etiam in proposito de obedientia prestita vel prestanda.

Quarta propositio: Quacumque parte demonstrata in presenti scismate tam dubioso temerarium, scandalosum et sapiens heresim est asserere sacramenta ecclesie suam [50[a]] efficaciam non habere, ut, quod sacerdotes unius partis aut alterius non esse consecratos, pueros non esse baptizatos, sacramentum altaris non esse consecratum etc. Patet, quia nec scisma nec quodcumque aliud vitium inpedit, quin sacramentorum collatio habeat efficaciam, dum tamen ydonei conficientes intendant facere id, quod Cristus et ecclesia instituerunt, et recipientes recipere ita, quod presens scisma nullum tale inpediat.

---

1) Vorlage: ipi.



Quinta propositio: In presenti scismate aut simili quacumque parte demonstrata temerarium est asserere, quod non liceat audire missas partis unius aut alterius vel sacramentis communicari, presertim attenta[1] diversitate locorum, temporum et personarum. Patet ex precedentibus, quia nichil debet impedire quequam in talibus nisi excommunicatio lata ratione pertinacie, nec debet ferri nisi in pertinaces, quia alias non solum frustra, sed dampnabiliter in destructionem ecclesie ferretur, et teste apostolo non est data ministris potestas in destructionem, sed edificationem, quia finis excommunicationis debet esse excommunicatorum emendatio. De utraque enim parte non dubium, quin multi sint non pertinaces, sed stare libenter in veritate sibi agnita et sic tenentes unam partem tenere debent, quod alii de alia parte non pertinaces et parati stare veritati agnite utique sint in statu salutis. Nemo enim debet suo pape tantum crimen inponere, quod ipse velit non pertinaces excommunicare.

Sexta propositio et ultima: Possibile est aliquos vere parti consentientes esse veraciter scismaticos et aliquos false parti assentientes scismaticos non existere. Patet propositio, quia stat aliquem sic esse pertinacem propter questum vel vanam gloriam aut propter causam seu affectionem sinistram aut corruptam, ubi alias non haberet animum ad obediendum veritati cognite, sed per ecclesiam aut alias reperiretur errare, sed adhuc sue parti vellet adherere, vel etiam, dum in tantorum dubiorum [50[b]] assertione separat se in sua assertione sustinenda a menbris veris et vivis ecclesie, ut satis timendum, quod multi reperiantur.

Corollarium: Quod non solum est scisma in menbris a capite separatis, sed etiam menbrorum a se invicem pertinaciter separatorum, in quibus caritativa fraternitas dampnabiliter violatur.

Corollarium secundum: Quod singularitas in opinione propria in casu presentis scismatis aut consimilis detestabilior est quam communicatio fraternalis per caritatem in hoc dubio, que caritas in veritate est compactio menbrorum ecclesie, que esse debet semper sub intentione recta et firma de obediendo ecclesie et pastori unico, si et in quantum veritas per ecclesiam aut aliter rationabiliter elucescat. Hec sub correctione quorumcumque in hac materia melius sentientium et sine aliqua presumptione aut pertinacia, sed ex pia causa superius in principio allegata.

---

1) Vorlage: attente.

Eine vorreformatorische Gotteshaus- und Kirchenpflegerordnung

(Für die Marktkirche in Goslar v. J. 1472)

Von **Karl Frölich**, Braunschweig

Das Verhältnis von Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter und der Einfluß, den seine Ausgestaltung und das allmähliche Eindringen der Bürgerschaft auch in den geistlichen Bereich für die Reformation gehabt hat, ist neuerdings von Alfred Schultze in zwei gehaltvollen und ertragreichen Aufsätzen [1] untersucht worden. Dabei wird wiederholt der Bedeutung des Laienelementes für die kirchlichen Verfassungszustände der vorreformatorischen Zeit und der Stellung gedacht, die den unter den verschiedensten Bezeichnungen, als Vormunden, Älterleute, Kirchengeschworene, Pfleger, vitrici usw. erscheinenden Vertretern der Kirchengemeinden für die geschilderte Entwicklung zukommt [2]. Aber so groß auch die Zahl der Urkunden ist, die von den Befugnissen und Pflichten dieser über ganz Deutschland verbreiteten, wenngleich in sehr verschiedenartigem Umfange zu einer Mitwirkung berufenen Organe handeln, so sind es doch in der Regel nur einzelne Seiten ihrer Tätigkeit, deren die meist auf bestimmte Rechtsgeschäfte bezüglichen Urkunden, in denen von ihnen die Rede ist, gedenken [3]. Es bedarf deshalb keiner besonderen Rechtfertigung für den nachstehenden Abdruck einer vollständigen Gotteshausordnung.

Die Ordnung ist am 9. Juli 1472 von dem Pfarrer und den Vormunden der Marktkirche zu Goslar für diese aufgerichtet [4] und umschreibt

---

1) Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter (Sonderabdruck aus der Festschrift für R. Sohm. Leipzig und München, 1914); Stadtgemeinde und Reformation (Tübingen, 1918). Vgl. meine Besprechung in Hist. Vierteljahrsschrift 1920, S. 37—46.

2) Stadtg. u. K., S. 129f.; Stadtg. u. Ref., S. 19. Über die Einrichtung im allgemeinen s. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV 3—4, 1911, S. 58.

3) Einige Bemerkungen über die Geschäftsführung der „jurati aut aldermanni ecclesiarum parochialium" der Diözese Hildesheim s. auch bei Döbner, Hildesheimische Synodalstatuten des 15. Jahrhunderts (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachsen 1899, S. 118—125, bes. S. 121, § 7).

4) Anscheinend sind schon ältere Aufzeichnungen ähnlicher Art vorhanden gewesen, welche die Verwaltung des Kirchenvermögens regelten. In einer Urk. vom 11. 4. 1423 (Or. Goslar Stadtarchiv, S. Cosm. et Dam. Nr. 17) wird ein Vergleich der Älterleute mit dem Pfarrer, den Kaplänen und Altaristen der Kirche wegen gewisser diesen zustehender Renten bezeugt. Eine Anzahl einzelner Gülten wird ersetzt durch eine größere Zahlung, die von den Älterleuten jährlich so verteilt werden soll, wie Register und Ordinarius, der im Chor der Kirche verwahrt wird, ausweist.

zusammenfassend die Aufgaben beider auf dem Gebiete der kirchlichen Selbstverwaltung, gibt aber auch sonst mancherlei Aufschlüsse [1]. Auffallend erscheint, daß keiner Befragung des Rates, der sonst in Fällen ähnlicher Art die maßgebende Instanz bildet [2], bei ihrem Erlaß gedacht wird; indessen dürfte anzunehmen sein, daß Pfarrer und Älterleute nicht ohne Einverständnis des Rates vorgegangen sind, worauf einzelne Bestimmungen der Ordnung hindeuten.

Die Ordnung läßt erkennen, wie der Schwerpunkt der Verrichtungen der Pfleger in der Fürsorge für das Vermögen der Kirche liegt, wobei namentlich die Belegung der gekauften Renten (§§ 1, 6, 8, 17) in den Vordergrund tritt [3], ohne daß eine Beschränkung auf die Erhebung der Einnahmen aus den Altarstiftungen und frommen Zuwendungen sonstiger Art [4] unter Ausschluß des Fabrikgutes nachzuweisen wäre. Andere Vorschriften beziehen sich auf die Rechnungslegung der Pfleger (§ 2), die Führung eines Registers über die ausgestellten Urkunden (§ 3), die Beschaffung von Wein, Lichten und sonstigen Bedürfnissen für den Gottesdienst durch sie (§§ 13, 14) [5], die Aufsicht über Kirchenstühle und Leichensteine (§§ 4, 5) [6] und das kirchliche Bauwesen (§§ 7, 9). Daneben begegnen noch Bestimmungen wegen der

---

1) Die Ordnung ist enthalten in dem 11 Pergamentblätter umfassenden Bruchstücke eines Kopialbuches der Marktkirche in Gr.-Quart im Goslarer Stadtarchiv (Archivbezeichnung S. Cosmae et Damiani, Nr. 39).

2) Siehe das bei Karl Müller, Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter. Beitrag zur Geschichte der Organisation der Pfarrkirchen (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, N. F. 16, 1907, S. 237—326, insbesondere S. 272f.) über die Verlautbarung der Eßlinger Kapellenordnung vom 27. 5. 1321 Gesagte.

3) Vgl. hierzu Heepe, Die Organisation der Altarpfründen in den Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig (Jahrbuch des Geschichtsvereins für das Herzogtum Braunschweig 12, 1913), S. 32f.

4) Zu denken ist bei letzteren hauptsächlich an Jahrzeitstiftungen (Anniversarien). Vgl. hierzu Kothe, Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jhd., 1903, S. 108f., der die Meßpfründe überhaupt als gesteigertes Anniversar betrachtet. Hiergegen s. K. Müller a. a. O., S. 282, A. 2.

5) Vgl. Heepe a. a. O., S. 38f.

6) Die hier erwähnten weiteren Anordnungen über Frauenstühle und Leichensteine, die in dem Kopialbuch eingetragen gewesen sein sollen, sind allerdings nicht mit überliefert. Ich vermute aber, daß sie sich decken mit den bei Göschen, Die Goslarischen Statuten, 1840, Einl., S. VIII angeführten Bestimmungen über Kirchenstühle, Leichensteine und Seelenlichte, welche die von Göschen mit A bezeichnete Handschrift des Goslarer Stadtrechts enthält. Der Kodex, von dem Bl. 103, 103v. zu vergleichen sind, gehört jetzt der Göttinger Universitätsbibliothek (Verzeichnis der Handschriften im Preuß. Staate I, Hannover [Göttingen], 1895, S. 455f., Jurid. 681). Eine zweite Aufzeichnung gleichen Inhalts findet sich in der Handschrift des Goslarer Stadtrechts im Staatsarchiv zu Hannover (Handschriften M 20, s. das. Bl. 83v.—84v.). Nach dieser ist der Abdruck unten in Anhang II erfolgt. — Die Bemerkung Göschens (Einl., S. IX), daß die vorstehend genannten Kirchenstücke auch in den Statutenkodex des Goslarer Stadtarchivs (Handschrift A[a] nach Göschen) aufgenommen seien, trifft dagegen nicht zu.

Besetzung der Pfarrstelle und der Übertragung der Altarpfründen (§§ 10, 16, S. 1), wegen des Verbots des Pfründentausches ohne Einwilligung der Vormunden (§ 12)[1] und endlich wegen der Teilnahme an der Aufsicht über die Versehung der Pfründen, die aus der allgemeinen Fassung der §§ 11, 15, 16, S. 2 der Ordnung zu erschließen ist.

Von diesen Vorschriften beanspruchen besondere Beachtung diejenigen, die den entscheidenden Einfluß des Rates auf die Besetzung der kirchlichen Ämter erkennen lassen. In Betracht kommen vor allem die §§ 10 und 16 der Ordnung. Nach § 10 der Ordnung soll die Verleihung der Pfarrstelle und die Vergebung der Altäre[2] nur erfolgen „myt beradem moide unde witschup des rades“, der es damit völlig in der Hand hatte, ihm mißliebige Persönlichkeiten fernzuhalten. In § 16 der Ordnung ist kennzeichnenderweise vorgeschrieben, daß von den Voraussetzungen, die der zu bestellende Meßpriester erfüllen mußte[3], zugunsten des Ratsschreibers abgesehen werden kann. Der Vorbehalt erklärt sich aus der engen Verbindung zwischen der Schaffung bestimmter geistlicher Stellen und dem Amte des Stadtschreibers, die, wie an anderen Orten[4], so auch in Goslar schon früh

1) Siehe Heepe, S. 13f.

2) Interessant ist, daß die Ordnung (s. auch § 16 ders.) die Übertragung der Altäre als „bevelen“ bezeichnet. Der Ausdruck weist auf die Rechtsform der Befehlung hin, die von Heepe (a. a. O., S. 5f.) für die Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig als eine besondere Art der Altarpfründen neben Kaplanei und Lehen nachgewiesen ist. Es ist somit eine Ähnlichkeit der Verhältnisse in Braunschweig und Goslar zu beobachten, da Kaplanei und Lehen in Goslar ausweislich der Urkunden ebenfalls erscheinen. Der Unterschied zwischen Kaplanei und Lehen besteht nach Heepe darin, daß der Kaplan jederzeit frei entlaßbar war, während der Inhaber eines Lehens nur beim Vorliegen bestimmter Voraussetzungen im Wege eines kanonisch geordneten Verfahrens seiner Stelle entkleidet werden konnte. Die Befehlung soll dagegen eine dem Lehen angenäherte Zwischenform gebildet haben, über deren Abgrenzung von jenem keine klare Vorstellung zu gewinnen und die auch nur von vorübergehender Bedeutung gewesen sei. Das letztere dürfte jedenfalls für Goslar nicht zutreffen, da die Ordnung, wenn sie auch sonst keinen Einblick in das Wesen der Befehlung verschafft, doch erkennen läßt, daß gerade dieser Form eine besondere Wichtigkeit beigemessen, und daß von ihr in der Regel Gebrauch gemacht sein muß. — Auf das Vorhandensein von Kaplaneien an der Marktkirche im Sinne Heepes deutet § 11 der Ordnung hin. Wegen der Stellung derartiger Kapläne vgl. außer Heepe, S. 6f. auch K. Müller a. a. O., S. 255f., 261, 262, 271f., 287f.; Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung (1275—1508), 1907, S. 138f., 258f.; Greving, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, 1908, S. 21, A. 1.

3) Vgl. hierzu Heepe, S. 16f.

4) Siehe Kleeberg, Stadtschreiber und Stadtbücher in Mühlhausen i. Th. vom 14.—16 Jhd. (Archiv für Urkundenforschung II, S. 423). — Merkwürdig ist die Regelung, zu der man in Hameln gelangt ist. Hier wird anscheinend als das Normale vorausgesetzt, daß die Stadtschreiber Pfründen an der Marktkirche inne haben (s. U. B. Hameln II, Nr. 131). Für eine Altar-

hervortritt[1] und bei der Verfügung über diese Stellen in erster Linie zu einer Betonung der städtischen, nicht der kirchlichen Interessen Anlaß bietet.

I.

Text der Ordnung.

Na godes ghebort dusent veirhundert jar, dar na in dem tweyundesevenstigen jare in dem achten dage visitationis Marie bescreve we her Hennigh Dethmer perner, Peter Weghener, Cord Wisen, Reymer Kopman, Hans Theghetmeyger, vormundere der merketkerken to Gosler, dût registrum umme witschup willen alle der nakômelinge, dat se wetten, wat ôre to vormundende sy unde van rechter plichte to dônde unde to latende ghebôre. Unde we dat beetere, deme gheldet god.

1. To dem ersten male so sy eyn jowelk vormunde in syner tyd des vordechtich unde wol beraden unde bevraghen sek myt wisen lerden luden unde myt anderen des godeshus vrunden, eyr iemant van der kerken weghen jennich ghelt edder ghulde edder gud sek underwinde to ewigher renthe, menne môghe des io wedder los werden met deme, dat dar vor ghegheven is. Hir lyd den nakômelinge grod macht an.

2. Ok schûllet unde schal eyn iowelk, de der kerken vormunde is, in syner tyd uthrichten unde inmanen, dat sek by syner tyd ghebôre, so he kan unde mach aller best myt gantzem vlite unde schal des jo des jares eyns rekenschup don vor dem pernere unde vormunden unde en deyl des godeshus vrunden. Unde me schal dat don alle jarlikes twisschen lechtmissen[2] unde des anderen sondages in der vasten, dene me nômet Reminiscere.

3. Ok enschalme neyne breve beseghelt myt des godeshus ingheseghele van sik antworden, se ensyn erst beschreven in des godeshus registrum. Willekorde me ok genneghe ander breve van des godeshus weghen vor vôgeden edder ghērichte, de breve schal me ok in dat registrum scriven umme der nakomelinge willen, dat se bescreven vinden, wu it umme alle breve gheschapen sy, de deme godeshuse anrôrende sint.

---

stiftung an der Stiftskirche wird dagegen ausdrücklich angeordnet, daß, falls Bürgermeister und Rat dazu einen städtischen Notar oder Schreiber präsentieren, dieser „ab officio scripturarie intra primum mensem post presentacionem factam penitus et omnino desistere" müsse (Urk. vom 6. 4. 1413, U. B. Hameln II, Nr. 38). Näheres über diese Verhältnisse, die es gestatten, einen besonders guten Einblick in die Beziehungen zwischen gewissen Pfründstiftungen und dem Stadtschreiberamte zu gewinnen, zugleich aber auch den Gegensatz zwischen Stadt- und Stiftskirche widerspiegeln, s. U. B. Hameln II, Nr. 541, 553, 616, 671.

1) Vgl. U. B. Goslar III, Nr. 689 (1324), 793 (1327), 830 (1329/30), IV, Nr. 790 (1363), V, Nr. 116 (1368). Auch aus dem späteren Mittelalter sind entsprechende Nachrichten bekannt (vgl. z. B. die Urkunde vom 31. 12. 1518, Or. Goslar Stadtarchiv, Stadt Goslar Nr. 1105).

2) 2. Febr.

4. Ok schullen de vormunden dat myt vlite vorheghen umme de vruwen stôle in user kerken, wen der welk los wert, dat me dene wedder eyner anderen do, wat dar aff valle, dat dat dem godeshuse to nut unde to vromen kome. Wu it dar recht umme is, dat vint me hir achter in dussem register[1], wen in dem godeshuse en schal nemant nicht eyghens an orloff der vormunden hebben.

5. Ok umme de kestene, dat vint me hir ok ynne bescreven. Dů̊t wart dar umme bescreven, sek tôghen vruwen unde man der kerken stôle unde steyne to eyghene unde to erve unde vorkôfften sek de under andere, dat doch unrecht was. Dat bewareme io nu meer. Wat dar aff mach vallen, dat is môghelick, dat id deme godeshuse to nuth kome.

6. Ok wat me kan nemen to lifftucht van olden luden unde belegge dat an renthe, dar me de lifftucht aff gheve, dat is vor use godeshus, dat kumpt umme. Is et not, so bedeginge me sek des, dat me de liftucht io wedder aff kôpen môge, went dem godeshuse eeven sy.

7. Ok scalme nemede staden in user kerken, nigge altare to buwende edder nigge fest to makende edder memorien edder jennigerleige beghengnisse, de to ewighen tyden wesen unde bliven schulle, deme godeshuse werde den dar sunderliken wat umme, dar se dat umme lyden willen umme des sletes willen, dene we dar aff hebben môten.

8. Ok wen jennich ghelt wedder gheven wert van altaren edder memorien, dat schal me sluten in de hoide des godeshuses unde late it liggen so lange, wen it beleyt werde an renthe. Unde de wyle it leddich leyghe, so en dorffte de dar nicht van don, deme dat anlangede, et si perner edder altariste, he ne wille sunderliken wat don dor god. Wen it aver beleyt is, so scalme dar aff don, dat sik behôret.

9. Ok enscalme an dem goddeshuse neyn kostlick buw anslan, me en hebbe dar hulpe to, dar umme, dat me des in neyne schulde noch not enkome, des dat godeshus môghe to vorderfnisse komen, me make dat to unde latet stan so lange, wen dar bedderve lůde ôre ghave to gheven, dar met mydde maken kunne. Wen wat boven notdorft over lopen konde, dat vorbuwe me, wen me enkan dar nicht wol beeth midde don, dat kumpt den nakômelinge to gude unde den jegenwordigen to vromen, de dar lon ane vordeynen.

10. Ok scalme de parrekerken nemande liggen unde de altare ok nemande bevelen, me endo dat myt beradem moide unde witschup des rades. Unde me late sek jo instrumente dar up wilkôren, alse de wonheit is.

11. Ok scal de perner myt synen cappellanen unde de altristen des godeshuses beste wetten unde werven, wur se kunnen unde mogen, alse se des vor godde bekennen willen.

---

1) Siehe oben S. 143, A. 6 und unten Anhang II.



12. Ok enscal neyn perner edder neyn altariste permuteren eder anderswen in syne stedde setten edder buten landes theyn, he en do dat myt witschup unde wulbort der vormunden.

13. Ok scal eyn jowelk altariste, de de het to gulde drey marck edder dar benedden, ŏs gheven alle jar up wynachten eynen halven ferdingh. Het he veyr marck unde dar enboven, scal gheven eynen ferdingh. Hir vor schullen ŏn de vormunden pleghen wyn, luchte unde allerleye, des dem altare notdorft is, ane stilmissen lecht. We de dor god holden wil, de mach it don.

14. Worde ok to eyneme altare meer missen maket van vromen luden, wu vele dat der were, eyn jowelk scolde don van syner gulde, alse vorscreven is.

15. We dusses weygerde unde nicht sůs holden wolde, dem endŏrven de vormůnde nichtes nicht vorpleeghen in jengerleyem dinge.

16. Ok en scalme nemande altare bevelen in user kerken, he en sy preister edder werde preister in dem ersten jare ane des rades scriver. Nochten scholde de io de missen officieren laten, deme de bevolen were.

17. Worde ok jennich ghelt wedder geven vor breve, we de weren, dat gelt scal me in de clausuren legghen unde scrive dar by, wur it to hŏre, unde belegget, wen me kunne, unde holde denne echt dar van, dat sik hŏre.

II.

Bestimmungen über Kirchenstühle, Leichensteine und Seelenlichte in den Goslarer Pfarrkirchen. 15. Jahrhundert[1].

Id ne schal neyn fruwe mer stole hebben in der kerken wenne eynen. Dat schal wesen in der parren, dar se ynne wonet, unde wanne se in eyne andere parre toge, den stol, den se in der parre lete, dar se ut toge, des scholden de perner unde de oldermanne van der parre wegen macht hebben anderen fruwen to latende. Ok en schal nemant stoile verkopen in der kerken, sunder welker fruwe dochter hedde edder dochter kinder eder suster edder orer sone fruwen hedden edder nemen, de neyne stoile ne hedden in der kerken, dar se in der parre woneden, de mochten orer elderen stŏle bruken ore levedage in dusser wise, alse hir vor unde na bescreven steyt. Aver welk orer dusser ergent. storve unde dar nemant to enhorde van mageschup, de in der parre wonede, de stoile scholden dem goddeshuse, dar he inne gestorven were, leddich unde los geworden wesen unde perner unde aldermann mochten denne de stŏle laten, weme one dat nuttest unde vor dat goddeshus wesen duchte. Ok ne schal nemet mer in den kerken stede bebuwen ane willen unde vulbort des perners unde der alderman̄. Wortmer wat van lyk steynen geoppert wart in de kerken edder uppe de kerchove, der

1) Siehe oben S. 143, A. 6.

sulven steyne ne scholden de denne neyne macht mer hebben to vergevende edder to verkopende, sunder ere erven moget se dar under graven, de wile de waret, eder wen ok de steyn versinket, so schullet de perner unde aldermann deme goddeshuse to gude unde to nut dennes mechtich wesen. Weret ok, dat jemet sele lecht edder andere lecht in de kerken opperden godde to eren, de sulven lecht scholden se beteren noch deme, alse des nod were, de wile se de gnade dar to hedden unde dat vormochten. Aver wen se de lecht nicht leng beteren wolden edder ne mochten, so mochten de perner unde aldermanne der lecht sek underwinden deme goddeshuse to nud unde to gude.

Zur Primiz Luthers

Von Georg Buchwald

Unabhängig voneinander, von verschiedenen Gesichtspunkten geleitet, haben Scheel [1] und ich [2] den 3. April 1507 als den Tag der Priesterweihe Luthers angenommen. Dann würden nur vier Wochen zwischen der Priesterweihe und der Primiz (Sonntag Kantate, 2. Mai) liegen.

Jene Annahme wird unterstützt durch eine Parallele, von der im folgenden die Rede sein soll.

In den Predigtbänden des Leipziger Dominikaners Hermann Rab [3] (Leipziger Universitätsbibliothek Nr. 1511, 1512, 1513) [4] finden sich eine Anzahl von Reden, die von Rab bei Primizfeiern in den Jahren 1507 bis 1516 gehalten worden sind. Da wir in der Lage sind, wenigstens bei einigen der ihre Primiz feiernden Priester aus der Matricula ordinatorum des Hochstifts Merseburg den Tag der Priesterweihe festzustellen, erkennen wir auch den Zeitabschnitt, der zwischen Priesterweihe und Primiz lag. Zwar handelt es sich hier nicht um Erfurt; man darf aber wohl annehmen, daß dort wie in Merseburg gleiche oder zum mindesten ähnliche Gepflogenheiten herrschten.

Am 3. Sonntag nach Trinitatis (20. Juni) 1507 feierte quidam ordinis S. Benedicti seine Primiz [5]. Hat der Ungenannte seine Priesterweihe in Merseburg empfangen, so kann es sich nur um den Frater Baldinus ordinis S. Benedicti de monasterio S. Petri prope Merßburg handeln, der in vigilia Pascae (3. April) von dem Weihbischof Johann

---

1) Martin Luther II, S. 33.

2) ZKG. XXXVII, S. 215f. — Doktor Martin Luther, 3. Aufl., S. 55.

3) Vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 9ff.

4) Auf sie wird hingewiesen Paulus, a. a. O. S. 15. — Förstemann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig III, S. 208 u. 250. Weimarer Ausg. der Werke Luthers 30, III, S. 494.

5) Hdschr. 1513, Bl. 237b.

Bodenhoffer ordiniert worden war. Wir hätten also hier einen Zeitraum von elf Wochen zwischen Ordination und Primiz.

Am 2. Advent (9. Dezember) 1509 hielt Frater Wolffgangus Plawensis seine Primiz [1]. Dieser ist identisch mit Wolffgangus Haseler von Plawen [2]. Er ist nicht in Merseburg ordiniert. Aber nach der bestehenden Ordnung könnte spätestens nur der Quatembersonnabend nach Kreuzeserhöhung, 22. September, in Betracht kommen. Das ergibt einen Zwischenraum von wiederum elf Wochen.

Dominica in passione (Judika, 2. April) 1514 beging Frater Laurencius de monte S. Annae seine Primiz [3]. Aus der Merseburger Matrikel erfahren wir nur den Tag seiner Subdiakonats- (20. Dezember 1511), aber nicht seiner Priesterweihe. Für diese käme spätestens in Betracht der Quatembersonnabend nach Aschermittwoch (11. März). Also ein Zwischenraum von drei Wochen.

Am dritten Osterfeiertag (18. April) 1514 hielt seine erste Messe Frater Theodricus de Culmbach [4]. Die nächsten vorangehenden Ordinationstermine sind die Ostervigilia (15. April), Sonnabend vor Judika (1. April) und der eben erwähnte 11. März. Die Merseburger Matrikel nennt ihn nicht.

Am Sonntag Jubilate (29. April) 1515 feierte ein gleichfalls in der Merseburger Matrikel fehlender dominus Wolffgangus in Wurzen die Primiz [5]. Als Ordinationstage kämen in Betracht der 3. März und der 24. März.

Am dritten Sonntag nach der Osteroktave, also am Sonntag Kantate (6. Mai) 1515 hielt seine erste Messe Frater Caspar Mordeyssen [6]. Dieser war am 20. Dezember 1511 Subdiakonus geworden. Seine Diakonatsweihe findet sich in der Merseburger Matrikel nicht, wohl aber lesen wir, daß er am 3. März 1515 Priester wurde. Es liegen also zwischen seiner Priesterweihe und seiner Primiz neun Wochen.

Die letzte Primiz, von der uns Hermann Rab Kunde gibt, ist die des Frater Rupertus de Liberdia am Tage Stephani (26. Dezember) 1516 [7]. Leider lesen wir in der Merseburger Matrikel wohl seine Weihe als Akoluth (3. März 1515), als Subdiakonus (24. März 1515) und als Diakonus (22. Dezember 1515), aber nicht seine Priesterweihe. Als Tage kämen in Betracht 20. Dezember, 20. September, 17. Mai, 22. März,

1) Hdschr. 1512, Bl. 96 b.

2) Förstemann a. a. O., S. 228.

3) Hdschr. 1511, Bl. 139 b.

4) Hdschr. 1511, Bl. 153 a.

5) Hdschr. 1512, Bl. 150 b. — Dieser Wolfgang ist nicht identisch mit dem Leipziger Dominikaner Wolffgangus, der am 24. März 1515 in Merseburg die Diakonatsweihe empfing. Dieser Wolffgangus ist wohl eine Person mit Wolffgangus de Anspach, der am 20. Dezember 1511 Subdiakonus geworden war und am 16. Februar 1516 zum Priester geweiht wurde.

6) Hdschr. 1512, Bl. 153 b.

7) Hdschr. 1512, Bl. 207 a. — Identisch mit Rupertus Elgersma (aus Leeuwerden in Friesland); vgl. Brieger, Die theol. Promotionen auf der Universität Leipzig 1428—1539, 1890, S. 70.

8. März und 16. Februar 1516. Wenn der 20. Dezember wegen des kurzen Zwischenraumes auszuscheiden hätte, wäre der 20. September als Ordinationstag anzunehmen. Dann lägen zwischen Ordination und Primiz nicht weniger als vierzehn Wochen.

Was ergibt sich nun — vorausgesetzt, daß man Merseburg-Leipzig und Erfurt in Parallele stellen darf — für die Beurteilung des Zwischenraums zwischen Luthers Priesterweihe und Primiz? Jedenfalls, daß die Behauptung, Luther müsse „kurz vorher zum Priester geweiht worden sein" [1], nicht haltbar ist, und daß auch eine Zeitspanne von acht Wochen zwischen Priesterweihe und Primiz nicht „auffällig" [2] sein würde. Bei der Erörterung des Ordinationstermins kommt also die Länge dieses Zwischenraumes nicht in Betracht, sondern lediglich die Frage, ob der Sonnabend vor Reminiszere damals als Ordinationstag in Übung war oder nicht.

Nachtrag betreffend Vollziehung der Bulle „Exsurge" in Würzburg

Von Paul Kalkoff, Breslau

Über den Anschluß des Würzburger Weihbischofs Johann Pettendorfer an die evangelische Bewegung und seine dadurch verursachten Schicksale lagen schon genauere Nachrichten vor, die nun ihrerseits dahin ergänzt werden, daß er nicht erst in der Karwoche 1524 sich der bisher nur durch die Domprediger Speratus und Poliander vertretenen Richtung zugewendet hat, indem auch er einem zur Verantwortung vorgeladenen Geistlichen riet, „trotz Bann und Verfolgung das Wort Gottes zu predigen" [3]. Denn es ist anzunehmen, daß ein Mann, der in solcher Stellung die sittlichen Schäden der Geistlichkeit so schonungslos aufdeckte, sich bald auch von der Notwendigkeit einer Reform der kirchlichen Lehre überzeugt haben wird, wie sie der damalige Domprediger Speratus im Laufe des Jahres 1521 immer offener und nachdrücklicher forderte [4]. Poliander ist dann noch vor Ausbruch des Bauernkrieges im Hochstift nach friedlicher Auseinandersetzung mit dem Domkapitel aus seiner Stellung geschieden, während „die Umstände,

1) Köstlin-Kawerau, Luther, 5. Aufl., Bd. I, S. 53.

2) Scheel a. a. O., S. 33. So auch noch in meinem „Doktor Martin Luther", 3. Aufl., S. 55.

3) Th. Kolde, Ein evangelisch gewordener Weihbischof von Würzburg (Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. III, 1897, S. 50). — Vgl. in dieser Ztschr. N. F. II, S. 36 ff.

4) Dieser verließ Würzburg erst am 21. Nov. 1521. Kolde a. a. O., III, S. 57 f.

unter denen es zum Bruch des Weihbischofs mit dem Bischof kam, und was ihn zur Flucht nötigte“, noch nicht feststanden [1]. Mit Recht verwarf Kolde als Grund die von den Ingolstädter Theologen erwähnte Heirat als für den damaligen Zeitpunkt nicht bezeugt; in der Tat hat Pettendorfer sich erst am 6. August 1527 in Nürnberg verehelicht [2]. Und überdies geht aus dem Bericht eines Zeugen, „wie sich der Suffragan zur Zeit des Aufruhrs gehalten“, hervor, daß ihm erst nach Niederwerfung des Bauernaufstandes und blutiger Bestrafung der Würzburger Bürgerschaft der Prozeß gemacht werden sollte. Die ihm nachgesagten Äußerungen sind nun für den Beweis seiner Urheberschaft an dem Erlaß vom 23. Januar 1521 von Wichtigkeit, weil auch sie den leidenschaftlichen Sinn und die scharfe Ausdrucksweise jenes Eiferers bekunden, der die sittlichen Schwächen des Klerus so drastisch gerügt hatte. Jetzt hatte er etwa die katholische Lehre von der Wandlung angegriffen mit den Worten: „ein närrischer Gott, der sich so in einen Korb sperren ließe“; er hatte die Priester „Herrgottsfresser“ gescholten und auf eines Geistlichen Hochzeit die Laien aufgefordert, sich nicht daran zu stoßen, weil die Priesterehe in der hl. Schrift begründet und wohlgetan sei. Im Bauernkriege aber sollte er dazu aufgefordert haben, die Glocken herabzunehmen und Büchsen daraus zu gießen, um die bischöfliche Zwingburg, die Marienburg, einzuschießen [3]. Er entzog sich den Folgen dieses radikalen Auftretens durch die Flucht, wie auch durch einen Erlaß der bairischen Herzöge bezeugt wird, die ihm seine Ingolstädter Pension entzogen, weil er als „Teilnehmer an den lutherischen Irrungen aus Würzburg entwischen mußte und deswegen in die päpstlichen, kaiserlichen und landesherrlichen Strafen verfallen sei“ [4]. Er hat dann seine letzten Lebensjahre in aller Stille in Nürnberg verlebt [5], wo er sich dem Rate zu gottesdienstlichen Leistungen zur Verfügung gestellt und eine bescheidene Pfründe am Spital aus dem Erlös seines väterlichen Erbgutes in Regensburg erworben hatte; der Rat, der ihn dabei unterstützte, schenkte ihm als einem „christlichen Biedermann“ das Bürgerrecht. Sein Todesjahr ist noch unbekannt.

---

1) Kolde VI, S. 65; III, S. 51.

2) Nach dem von K. Schornbaum a. a. O., X, S. 85 wiedergegebenen „ersten Ehebuche der Pfarrei S. Sebald“. Wenn er hier noch als „suffraganeus Herbipolensis“ bezeichnet wird, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß er diese Würde noch besessen hätte. Er heiratete eine „Anna fam. Spengler“, was nach anderen Eintragungen mit „famula“ oder „familia“ aufgelöst werden kann, jedenfalls aber ein Zeugnis für seine näheren Beziehungen zu dem als einer der ersten Vorkämpfer der Reformation in Nürnberg bekannten Ratsschreiber Lazarus Spengler ist. — Herrn Pfarrer D. Dr. Schornbaum bin ich für den Hinweis auf diese Literatur zu Dank verpflichtet.

3) Veröffentlicht von Kerler a. a. O., VI, S. 90f.

4) V. A. Winter, Geschichte der ... evangel. Lehre in ... Baiern, München 1809. I, S. 232f.

5) Damit erübrigt sich die von mir in dieser Ztschr. N. F. II, S. 41, Anm. ausgesprochene Vermutung.

War Johann Fabri von Leutkirch Dominikaner?

Von Georg Stuhlfauth, Berlin

„Unhaltbar erscheint die Überlieferung, daß Faber Dominikaner gewesen sei."

Johann Fabri [1], der im Jahre 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch im Allgäu geborene Sohn eines Schmiedes (namens Heigerlin), weshalb er selbst in der reformationspolemischen Literatur auch als Hans Schmid(t) oder Hensel Schmidtknecht zitiert wird [2], war im Kreise der Eck, Cochläus, Lemp, Murner, Emser, Hochstraten usf. einer der rührigsten und einflußreichsten Führer im Kampfe gegen die deutsche und die schweizerische Reformation. Bis 1520 ein ausgesprochener Freund der Reform und der Reformatoren, trat er 1522 mit seinem berühmt gewordenen und weitverbreiteten „Opus adversus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri", dem sogenannten Malleus [3] — dem Werke, das er während eines im Herbste (Ende Oktober oder anfangs November) 1521 zum Zwecke seiner Sicherung im Besitze der ihm durch Leo X. (wohl anfangs 1521) zuteil gewordenen Konstanzer Domherrenstelle unternommenen und bis zum Spätherbste 1522 dauernden [4]) Aufenthaltes in Rom drucken ließ, nachdem er es schon seit Anfang 1521 vorbereitet und ausgearbeitet hatte — in die vorderste Reihe der Papisten. Und er hat von da ab als Generalvikar des Bischofs von Konstanz (seit 1518) und sodann als Bischof von Wien (seit 1531) bis zu seinem Tode (1541) seine Person, sein Wort und seine Feder, seine Macht und seinen Einfluß für die Sache des Papsttums mit einer Hingebung eingesetzt, die des eifrigsten Dominikaners nicht würdiger sein kann.

---

1) Dies, nicht Faber, ist die eigentliche Namensform; Fabris Korrespondenten, Freunde und Gegner schreiben allerdings meist Faber. G. Ignaz Staub, O.S.B., Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518—1523), bis zum offenen Kampf gegen Luther (August 1522). Philos. Diss. Freiburg i. d. Schweiz, 1911, S. 23, A. 3.

2) So z. B. auch von Luther in der Auslegung des 7. Kapitels der I. Epistel St. Pauli an die Korinther, 1523: „Der Art ist auch itzt der Ertznarr Johans Schmid von Costnitz" usf. (Erl. Ausg., 3. Abt., Exeget. deutsche Schriften, Bd. 19, S. 5). Vgl. Adalbert Horawitz, Johann Heigerlin (genannt Faber), Bischof von Wien, bis zum Regensburger Convent (Sitzungsberichte d. phil.-hist. Kl. d. kais. Akad. d. Wiss in Wien, Bd. 107, 1884), S. 124, A. 3.

3) So nach der Kölner Ausgabe vom Jahre 1524, s. Horawitz a. a. O. S. 132.

4) Vgl. Staub a. a. O., S. 170 und S. 177f., A. 81.



Aber war er Dominikaner? Wagenmann † (Egli) erklärt in dem eingangs angeführten Satze, mit welchem er innerhalb seines Artikels über Fabri in Herzog-Hauck's Realenzyklopädie (Band 5, Seite 717—720: 718) unsere Frage berührt und erledigt, die Überlieferung, Fabri sei Predigermönch gewesen, für unhaltbar. Im selben Sinne, nur noch bestimmter, hatte R. Roth in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV, Spalte 1172, von Johann Faber geschrieben: „Daß er in den Predigerorden eingetreten sei, ist wahrscheinlich durch Verwechslung mit Johannes Faber von Heilbronn entstandener Irrtum, der sowohl durch Fabers eigene Angaben in seinen Schriften [1] als durch ein Schreiben, welches Clemens VII. 5. Id. Dec. 1530 (Vatic. Archiv, Clem. VII. Secret. n. 1140, fol. 173) an ihn als den erwählten Bischof richtet, vollständig widerlegt wird.“ Hingegen behauptet Adalbert Horawitz in seiner Abhandlung über Fabri, S. 86: „Wir wissen, daß er Dominikaner geworden, sind aber leider nicht in der Lage anzugeben, welches Haus dieses Ordens ihn als Mitglied aufnahm“, und fügt in der Fußnote zu diesem Satze bei: „Auch Quétif et Échard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris, 1721, T. II [S. 111 ff.] unter dem Artikel Faber, hat über diesen Punkt nichts. Aus einer Beilage im Anhange entnehme ich, daß es Constanz gewesen sei, wo sich Faber als Dominikaner befand.“ Umgekehrt glaubt wiederum der jüngste Biograph Fabris, Staub [2], sich auf die Seite derer stellen zu müssen, welche der bis auf einen Bericht des Henr. Pantaleon vom Jahre 1526 zurückverfolgten und zum ersten Male von Mich. Denis, Wiens Buchdruckergeschichte bis 1560, Wien 1782, bestrittenen Tradition von der Zugehörigkeit Fabris zum Dominikanerorden die Glaubwürdigkeit nicht zuerkennen.

Und doch ist diese Tradition echt und recht. Daß sie es ist, dafür vermag ich zwei Zeugnisse zu bringen, deren Gewähr und Vollwertigkeit hinsichtlich ihrer Berechtigung keinen Zweifel übrig läßt.

Das erste dieser Zeugnisse findet sich in einem reformationsgeschichtlichen Einblattdruck, der mit anderen im Jahre 1891 aus dem christlichen Museum der Universität Berlin in den Besitz der Preußischen Staatsbibliothek daselbst überwiesen wurde [3]. Das große, aus zwei Teilen zusammengefügte Blatt [4] trägt die Überschrift: „Außfürung der Christglaubigen auß Egyptischer finsterniß // menschlicher lere in das gnadenreich liecht des heyligen Euangelij / gőtlicher lere vnd warheyt“

---

1) Stellen, an denen solche Angaben in Fabers Schriften sich finden sollen, sind leider nicht angeführt!

2) Staub a. a. O., S. 25, A. 19.

3) Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Ya 128 (Kartenabteilung). Ich beabsichtige eine Veröffentlichung des Blattes in größerem Zusammenhange.

4) Gesamtmaß: 607 mm h. × 267 (oben) bzw. 274 (unten) mm br.: Holzschnitt allein: 164 (links) bzw. 163 (rechts) mm h. × 215 (oben) bzw. 217 (unten) mm br.

und besteht aus einem figurenreichen Holzschnitt und drei Spalten ihm folgenden gereimten Textes mit insgesamt 226 Versen. In beiden Teilen des Blattes erscheint nun auch unter dem Namen Hans schmydt vicarius (bzw. der vicker) zů Costentz Johann Fabri von Leutkirch. Zunächst spricht (im Texte) Dr. Eck von ihm zum Papste als einem aus dem Kern „der glerten teützschen“, die gegen entsprechende Vergütung „mit schreyben, schreyen, lestern, schenden“ alles zu tun bereit sind, das Volk von Luther abwendig zu machen, und dann nimmt er selber das Wort an den Papst in folgenden Versen — ich zitiere sie, auch deshalb, weil sie einen kleinen Beitrag zum Charakterbilde des Redenden bieten —:

Noch eins / o heilger vatter ist /
das dir zu diesser sach gebrist.
Dein losen Bann solt dwol[1] verdecken /
das büffels volck damit erschrecken.
Sant Peters gwalt soltu fürwenden /
do mit die vollen deützschen blenden.
Solt sie verbannen vnd verschiessen.
dañ das würt sie gar seer verdriessen.
Vnd die von Zürch in[-]sonnderheyt /
dañ sie dir gantz haudt abgeseyt.
Das macht ein eynig erloß man /
heyßt zwinglin / der ritt ghe yn an /
Noch eins das mů̊stu mercken eben /
dem teuffel mů̊stu sie ergeben.
Thů̊stu das nit / so wyß an[2] zorn /
das wern[3] wir noch so hoch geschorn,
als vnßer thů̊n wirt sein verlorn.

Deutet schon dieses „noch so hoch geschor[e]n“ auf die große Mönchstonsur, die ihm eigen ist, so zeigt ihn der Holzschnitt tatsächlich in der Mönchskutte und mit der großen Tonsur, d. h. als Mönch. Der Buchstabe H, der zur Unterscheidung von den anderen Reden der seinen im Texte vorangesetzt ist, steht auch über der kleinen und hageren Mönchsgestalt mit dem Buche im Holzschnittbilde neben dem Kruzifixus, so daß in der Identifizierung eine Unsicherheit nicht möglich ist[4]. Porträtgenauigkeit darf und kann man in dem reformationspolemischen Holzschnitte so wenig erwarten wie bei der Figur Luthers, der das christgläubige Volk aus dem Dunkel herausführt und vor den Gekreuzigten stellt, oder bei der Figur des Papstes, der mit den zumeist in Tiergestalten bzw. mit Tierköpfen dargestellten Papisten wider Luther

1) du wohl.
2) ohne.
3) wären.
4) Das Buch, das er bei sich hat, und mit dem er sich an der Seite Alvelds (mit Eselsohren) hinter Eck (mit Eberkopf) und Emser (mit dem Kopfe des Ziegenbockes) dem Papste zuwendet, ist gewiß sein „Malleus“, der dem Papste Hadrian VI. gewidmet ist.

handelt und verhandelt. Wenn wir aber bemerken, daß unter den Dargestellten, ganz abgesehen davon, daß der eine die Kaiser-, der andere die Königskrone trägt, auch Karl V. und Franz I. in ihrer Gesichtsform sehr bestimmt, ersterer sogar karikaturenhaft bestimmt, gezeichnet und demgemäß deutlichst zu erkennen sind, daß ferner auch Luthers Erscheinung offensichtlich sich anlehnt an den berühmten Kupferstich Lukas Cranachs vom Jahre 1521 „Luther mit der Doktorkappe“, daß überdies auch alle anderen Persönlichkeiten, die historischen wie z. B. Alveld nicht bloß, sondern auch die Namenlosen aus dem Volke individuelle Züge tragen, so sind wir gehalten, auch bei dem gleichfalls durchaus individuell behandelten Fabri anzunehmen, daß der Zeichner unseres Holzschnittes, dessen Stilcharakter ohnehin an den Oberrhein, also in die Nähe von Konstanz weist, seine Figur porträtmäßig wiedergegeben hat, und daß demgemäß die Zeitgenossen unseren Fabri auf dem Holzschnitt sehr wohl ohne weiteres erkannten. Doch noch bedeutsamer für uns ist dies: unser Holzschnittbild ist eine unverkennbare Bestätigung jener Überlieferung oder vielmehr selbst der Beweis für die Tatsache, daß Johann Fabri von Leutkirch, der Generalvikar von Konstanz und nachmalige Bischof von Wien, Dominikaner gewesen ist. Diese Aussage erhält noch um so mehr Gewicht, da der Einblattdruck, dem wir sie entnehmen, in der Unterschrift sich selbst in das Jahr 1524 datiert [1], mithin — was übrigens auch aus dem hier nicht weiter zu erörternden Texte des Blattes sich mit Bestimmtheit ergibt — im engsten und unmittelbaren zeitlichen Zusammenhange steht mit den Persönlichkeiten und Geschehnissen, von denen es redet.

Johann Fabri erscheint nun aber noch ein zweites Mal als Mönch in einem gleichfalls reformationspolemischen Holzschnitte, der nur kurz nach dem des Berliner Flugblattes gezeichnet und spätestens im Frühjahr 1525 veröffentlicht ist. Dieser Holzschnitt findet sich an der Rückseite des Titels der bekannten antipapistischen Flugschrift „Triumphus veritatis. Sick der warheyt“ (von Hans Heinrich Freiermut) und ist selbst infolge der wiederholten Abbildungen, die ihm zuteil geworden sind [2], einer der bekanntesten unter den Holzschnitten der gegen die

---

1) In der Unterschrift steht außer und vor der Jahreszahl: „Nolle mecum vaca“, wofür ich eine Deutung nicht weiß.

2) Weltgeschichte, hrsg. von J. v. Pflugk-Harttung, Berlin, Ullstein & Co., Bd. 4, S. 355; Fr. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, 1890, Tafel zwischen S. 354/5; Paul Drews, Der evangelische Geistliche (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, hrsg. von Gg. Steinhausen. Bd. 12), Jena 1905, Abb. 18 (S. 23); Paul Schreckenbach und Frz. Neubert, Martin Luther, Leipzig 1916, S. 112. Eine neue Abb. enthält die Zeitschrift f. Bücherfreunde N. F. 13, 1921, S. 53 zu meinem Aufsatze: Die beiden Holzschnitte der Flugschrift „Triumphus veritatis. Sick der warheyt“ von Hans Heinrich Freiermut (1524). Ein Beitrag zum Werke des Urs Graf. — Der Text der Flugschrift ist ab-

alte Kirche gerichteten Reformationspolemik. „In offenkundiger Anlehnung an den früher erschienenen ‚Triumphus Capnionis' von Ulrich von Hutten stellt das reich bewegte Bild den Sieg der Wahrheit dar, wie die Patriarchen, Propheten und Apostel den Schrein der Heiligen Schrift im feierlichen Festzuge einherführen, während Hutten die Feinde des Evangeliums gefangen hält. Dem seltsamen Zuge folgt der Triumphwagen Christi, gezogen von den Evangelisten[symbolen] und begleitet von Karlstadt und Luther".[1] Hier hebt nun Fabri im Kreise der gefesselten Papisten, die, von einer an den Schweif des Rosses Huttens gebundenen Kette umspannt, diesem folgen, sich deutlichst heraus mit dem Blasbalge und dem Hammer, die in Anlehnung an seinen Namen ihm an die Brust gelegt bzw. in die Hand gegeben sind und in sehr drastischer Weise ihn bezeichnen. Urs Graf, der Baseler Meister, dem ich den Holzschnitt zuweise[2], hat nicht versäumt, ihn zugleich in der Würde des Domherrn (canonicus) aufziehen zu lassen, indem er ihn mit dem langen Hermelinkragen bekleidete; aber die Tonsur und hier vor allem die Sandalen an den Füßen lassen ebenso unverkennbar wieder den Mönchscharakter des Dargestellten bemerken.

Somit ist durch diese beiden Bildzeugen die Frage, ob Fabri von Leutkirch Ordensmann war oder nicht, zugunsten ihrer Bejahung entschieden[3].

Nicht mit der gleichen Sicherheit läßt sich ihnen entnehmen, welchem Orden Fabri gehörte. Hätten wir nur die beiden Holzschnitte als Quellen, so wären zwei Möglichkeiten gegeben, sofern man in dem Dargestellten sowohl einen Dominikaner als auch einen Franziskaner erkennen könnte. Beides ist möglich; denn gerade der erst besprochene Holzschnitt, der ein klares Bild bieten könnte, ist in diesem Punkte nicht ganz deutlich gezeichnet. Allein hier tritt als entscheidende Instanz jene alte literarische Tradition ein, die uns sagt: Johann Fabri von Leutkirch, der Generalvikar des Bischofs Hugo von Konstanz, der in unseren Holzschnitten als Mönch erscheint, ist Predigermönch gewesen.

Ich möchte nicht unterlassen, noch eigens darauf hinzuweisen, daß, wie mir scheint, die beiden behandelten Holzschnittbilder über ihre Aussage in betreff der Mönchseigenschaft Fabris hinaus auch eine Vor-

---

gedruckt bei Oskar Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, Bd. 2, 1856, S. 196—251, dazu s. Anmerkungen S 352—373.

1) Karl Schottenloher, Denkwürdige Reformationsdrucke mit dem Bilde Luthers (Zeitschrift für Bücherfreunde. N. F. 4, 2, 1913), S. 228. Zur Komposition des Triumphus Capnionis vgl. jetzt Werner Weisbach, Trionfi, Berlin 1919, S. 133f. nebst Abbildung 54.

2) Vgl. meinen oben, S. 155, Anm. 2 zitierten Aufsatz: „Die beiden Holzschnitte ..." a. a. O., S. 54f.

3) Daß unser Fabri, wie es oft geschehen (s. Staub a. a. O., S. 25, A. 19), auch in unseren Holzschnitten mit den Dominikanern Johann Faber von Augsburg oder Johann Faber von Heilbronn verwechselt sei, ist, wie ich nur nebenbei bemerken möchte, hier ausgeschlossen.

stellung bieten von seiner äußeren Gestalt und Erscheinung. Die literarischen Quellen geben, soviel ich sehe, in dieser Hinsicht keinerlei Anhalt oder Notiz. Daß auch unsere Holzschnittdarstellungen nicht als getreue Bildnisse in Anspruch genommen werden dürfen, ist bereits oben[1] bemerkt worden und liegt in der Natur der Sache. Gleichwohl ergab schon die nähere Betrachtung des erstbesprochenen Einblattdruckes, daß eine Individualisierung Fabris von dem Künstler zweifellos beabsichtigt und in gewissem Grade erreicht ist. Nimmt man die Figur Fabris aus dem zweiten Holzschnitt hinzu, so ist von nicht zu übersehender Bedeutung, daß in beiden Darstellungen es sich handelt um eine Persönlichkeit von vergleichsweise kleinem Wuchs und schmächtiger, hagerer Erscheinung.

Dieses Bild des Mannes wird nun aber nicht nur ergänzt, sondern im wesentlichen auch bestätigt von einer dritten Holzschnittdarstellung Fabris, die sich findet auf dem Titelblatt der in Basel bei Adam Petri zuerst 1521 erschienenen Schrift des Judas Nazarei (d. i. Joachim von Watt): „Vom alten vnd nüen Gott / Glauben / vnd Ler“[2], wo er mit Eck, Ambrosius Catharinus und Silvester Prierias, gleich diesen mit dem Namen bezeichnet[3], einer als NWGOTT benannten Ordensfrau lauscht. In dieser Darstellung, die ihn im Profil nach rechts, im übrigen fast ganz vom Rücken zeigt, ist zwar weniger auffallend seine geringe Größe, um so stärker die charakteristische Schlankheit seines Körperbaues, die Kleinheit seines Kopfes und die Schmalheit wie der Schnitt seines Gesichtes, alles Dinge, die uns beweisen, daß unsere drei Holzschnitte bei aller ihrer Unzulänglichkeit in der Porträttreue uns doch eine ungefähre Vorstellung vermitteln von Fabris äußerer Erscheinung und wirklichem Aussehen.

Schließlich scheint mir aber diese dritte Darstellung auch noch für die besondere Frage, der diese Ausführungen in erster Linie gewidmet sind, nicht ganz stumm zu sein. Gewiß kommt hier die Mönchsqualität Fabris nicht so offensichtlich zum Ausdruck wie in den beiden zuvor beschriebenen Holzschnitten. Dennoch ist zweierlei zu bemerken, nämlich 1. daß die Kapuze, die zwischen den Schultern über dem Hermelinkragen liegt, und die auf die Mönchskutte darunter schließen läßt, einen Mönch als Träger voraussetzt; 2. daß von den drei Papisten, die mit Fabri den „neuen Gott“ umstehen, außer Eck, der Weltpriester geblieben, sowohl Ambrosius Catharinus als Silvester Prierias bekanntermaßen gleichfalls Dominikaner waren[4].

---

1) S. 154 f.

2) Abb. bei J. Ficker, Älteste Bildnisse Luthers. Sonderdruck aus der Zeitschrift f. Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, 1920, Tf. 8.

3) Über ihm steht FABERI; über Eck deutlich I. ECCIus, nicht, wie man meinte, LECCIVS. Vgl. den Neudruck von Ed. Kück in: Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jhs., Nr. 142 u. 143, Halle a. S., 1896, S. 1.

4) Man möchte bei dem weiblichen „Neuen Gott“, dem die vier Männer in hingebungsvollster Verehrung und Aufmerksamkeit die Blicke zuwenden,

Alles in allem bezeugen die vorstehenden Nachweise authentisch, daß die Überlieferung, die Fabri von Leutkirch als Mitglied des Dominikanerordens ausgibt, den Tatsachen entspricht, und daß an ihr nicht mehr gezweifelt werden kann.

Die letzten Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M.

Mit einem bisher ungedruckten Gutachten Melanchthons

Von Karl Bauer, Münster i. W.

Aus Anlaß des dreihundertjährigen Todestages Melanchthons hat einst Classen [1] über die Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M. zusammengestellt, was sich auf Grund des Corpus Reformatorum über dieses Thema sagen ließ. Beachtenswert war in dieser Arbeit (S. 27) die Feststellung, daß das in Corp. Ref. V, S. 153 sq. verloren geglaubte Protokoll über die „Vergleichung der Prädicanten allhier zu Frankfurth im Jahr 43“ sich im Original auf dem Frankfurter Stadtarchiv Act. eccl. III, 209 ff. befindet und danach von Ritter [2] längst veröffentlicht war. Zu dieser Arbeit von Classen hat dann Steitz noch einen Nachtrag ermöglicht, indem er zwei Briefe Melanchthons aus dem Frühjahr 1559 zur Verfügung stellte, die er in den Akten des Stadtarchives (Act. eccl., Tom. III, 383 f., 386) gefunden hatte; Steitz [3] hat seine parallelen Untersuchungen etwas später in einem Neujahrsblatt des Frankfurter Vereins für Geschichte und Altertumskunde veröffentlicht.

Was sich nach diesen Arbeiten über die Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt sagen ließ, ist in Kürze Folgendes:

1. Die Beziehungen spannen sich an durch Melanchthons Frankfurter Schüler, von denen außer dem späteren Prädikanten Hartmann Beyer namentlich der Patriziersohn und nachmalige Ratsherr Claus Bromm wichtig geworden ist.

---

dessen Rede sie lauschen, und vor dem die beiden Außenstehenden, Ambrosius Catharinus und Silvester Prierias, ins Knie sinken, zunächst auch an eine Dominikanerin denken, also etwa Katharina von Siena, die große Heilige, der zuliebe Catharinus diesen Namen für seinen Familiennamen Lancellotus angenommen. Aber die Tracht erweist den „Neuen Gott“ des Holzschnittes als eine Angehörige des Franziskaner- oder Kapuzinerordens.

1) Classen, Über die Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M. (Gymnasialprogramm). Frankfurt a. M., 1860.

2) Ritter, Evangelisches Denkmal der Stadt Frankfurt a. M., S. 289 ff.

3) Steitz, Die Melanchthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M., 1861.

2. Die ersten Dienste, welche Melanchthon dem Rate leistete, betrafen die Reorganisation der Lateinschule 1537.

3. Sodann half er zusammen mit Pistorius 1543 einen Streit schlichten, der zwischen den Prädikanten über die bei Taufe, Abendmahl und Trauung zu beobachtenden Riten ausgebrochen war.

4. Als das Interim auch in Frankfurt Meinungsverschiedenheiten zwischen Rat und Predigerministerium hervorrief, nahmen beide Teile die Dienste Melanchthons in Anspruch.

5. Ebenso ergriff dieser das Wort in Sachen der Fremdengemeinden, die seit 1554 in der Stadt entstanden waren und seit Verkündigung des Augsburger Religionsfriedens von der Stadtgeistlichkeit mannigfach angefeindet wurden.

6. Die letzten, von Steitz mitgeteilten Briefe beziehen sich auf die Anstellung eines neuen Pfarrers durch den Rat (1559).

Zu diesen bisher bekannten Beziehungen kommt nun noch ein Gutachten Melanchthons hinzu, das ich auf dem Frankfurter Stadtarchiv gefunden habe und im Folgenden mitteilen und erläutern möchte. Es bezieht sich auf den Streit, der seit Anfang 1559 die französische Gemeinde und ihre Pfarrer François Perrucel und Guillaume Houbraque entzweite [1], und ist in dem einzigen Faszikel enthalten, der sich von dem reichhaltigen Aktenmaterial allein erhalten hat, das sich bei Johann von Glauburg als dem Ratsdezernenten über die Angelegenheiten der Fremdengemeinden ansammelte [2]. Er hat die Signatur Mglb. F 16. Nr. 1 und die Aufschrift: Copia oppositionum, responsionum et denique omnium actorum in causa M. Gulielmi Holbrachi et consortium, contra M. Franciscum Riuerium Ministrum Verbi dei in Ecclesia peregrinorum Gallorum, reum. — Ubi Senatus tandem per suos Deputatos eorumque sententiam causam decidit et Franciscum Riuerium absoluit, sententiam etiam 7. Sept. 1560 publicauit. Die Aktenstücke sind Abschriften. Notizen Glauburgs finden sich nur vereinzelt, z. B. wo der Schreiber ein Aktenstück an einer falschen Stelle gebracht hat.

Von diesem Faszikel kommen nun in Betracht Blatt 116—118. Blatt 116 trägt die Überschrift: Quaestiones aliquot in causa praesenti de coena celebranda propositae D. Philippo Melanchthoni und gibt unter jeder Frage sogleich die Antwort Melanchthons. Auf Blatt 117 folgt dann eine Erklärung Perrucels zu Matth. 5, 23f. Daran schließt sich auf Blatt 118 ein Gutachten Melanchthons über diese Erklärung.

Abgesehen von der Überschrift auf Blatt 116 ist die Schreibweise des Namens regelmäßig: Melanthon, was über die Treue der Kopie keinen Zweifel läßt.

1) Vgl. darüber meine eingehende Darstellung in: „Die Beziehungen Calvins zu Frankfurt a. M.“, 1920, S. 55ff.

2) Vgl. R. Jung, Die englische Flüchtlings-Gemeinde in Frankfurt a. M. 1554—1559. Frankfurter Historische Forschungen, Heft 3, 1910, S. 5.

Um was es sich bei der ganzen Angelegenheit handelt, erfahren wir aus dem „Gegenbericht vnd verantwortung der Predicanten zu Franckfort am Meyn, vff etliche vngegrundte klagschrifften der Welschen, Das ist, der Frantzösischen vnd Flemmischen Predicanten vnd gemeyn daselbst“[1] vom Jahre 1563, wozu der Briefwechsel Calvins mit den beiden wallonischen Prädikanten, der wallonischen Gemeinde und einzelnen ihrer Glieder, sowie mit dem Prediger der vlämischen Gemeinde Petrus Dathenus den Kommentar liefert.

Nach dem „Gegenbericht“ § 87 erfuhren die Frankfurter Prädikanten im Laufe des Jahres 1558 von einem Streit, der neuerdings unter den Fremden ausgebrochen war. Soweit dieser Streit für unsere Zwecke in Betracht kommt, handelte es sich um Folgendes (§§ 90—92):

1. Man konnte sich bei der Frage nach der brüderlichen Versöhnung, wenn einer seinen Nächsten beleidigt hatte, nicht darüber einigen, was für eine Satisfaktion Matth. 5, 23f. gemeint sei, ob satisfactio canonica oder nicht.

2. Sodann gingen die Ansichten auseinander über die Frage „Ob auch derjenige, des Hafs im Hertzen, aus der that offenbar und erkant worden, und doch von jm nicht bekant, möge zum Nachtmal gelassen werden? Item, ob ein solcher, so lange, bis die Weltlich Oberkeit von der That, die nun bekant, erkennet und gesprochen hab, sol für unstrefflich gehalten werden?“

3. Endlich war die Frage umstritten, „Ob, und wie man das heilige Nachtmal solle und könne halten, unter der Gemein, die durch solchen Zwispalt geergert und gedrent, Sonderlich dieweil derselbige noch nicht hingelegt ist? Andere neben Fragen lassen wir hie kurtzhalben bleiben.“

Perrucels Auslegung von Matth. 5, 23f. ist uns erhalten in seiner „Brevis explicatio dicti illius apud Matthaeum Euangelistam cap. 5. Si offers munus tuum ad altare etc.“. (Blatt 117.) Sie beschäftigt sich mit drei Fragen: Primum quando reconciliari oporteat, deinde ob quid, atque ultimo quomodo reconciliatio sit facienda. Zu der ersten Frage erklärte Perrucel, der Spruch beziehe sich nicht auf das Abendmahl allein, sondern auf das ganze Leben und sage soviel als: Si idoneus Dei servus esse vis. Bei der zweiten Frage unterschied er zwei Arten von Sünden: Die einen seien die offenkundigen; für sie seien Beichte, Genugtuung und Versöhnung notwendig. Bei den anderen Handlungen fehle die böse Absicht, aber der andere fühle sich durch sie beschwert, — es seien Fälle, wie sie Perrucel selbst von seinen Gegnern zur Last gelegt würden. Bei dieser zweiten Art von Sünden sei nicht die Handlung selbst Gegenstand der Versöhnung, sondern die Gesinnung müsse geprüft werden, in welcher sie geschehen sei. Wer danach sich „versöhnt“ habe, der könne „seine Gabe auf dem Altar opfern“. Bei der

1) F. R. (= Frankf. Religions-Handlungen) II, Beilage 14.



dritten Frage fand Perrucel die Worte Christi klar, wollte sie aber nicht so wörtlich nehmen, als müsse nun Gebet usw. zunächst eingestellt werden, vorausgesetzt daß die redliche Absicht bestehe, so schnell wie möglich das Unrecht wieder gut zu machen.

Zur Schlichtung des Streites setzte der Rat eine Kommission ein, der Johann von Glauburg, Daniel zum Jungen und D. Conrad Humbracht angehörten. Wegen seiner Kenntnis des Französischen wurde zu den mündlichen Verhandlungen auch der jüngere D. Johann von Glauburg zugezogen [1].

Da Perrucel beschuldigt wurde, er habe durch seine Auslegung von Matth. 5 der französischen Gemeinde öffentlich Ärgernis gegeben, auch habe er das heilige Nachtmahl wider seines Mitkirchendieners, auch anderer Willen gehalten und Unwürdige zum Nachtmahl des Herrn gelassen [2], so wandte sich Glauburg an Melanchthon [3], legte ihm den Sachverhalt dar und formulierte ihm vier Fragen, zu denen Melanchthon seine Antwort kurz hinzuschrieb. Dies sind die Quaestiones aliquot Bl. 116, die ich nun zunächst im Wortlaut mitteile samt den Antworten Melanchthons:

Status Ecclesiae, quum Coena, a qua per aliquot menses cessatum fuerat, denuo coepta esset mense Februario, sic habet. Bona et magna Ecclesiae pars dissidiis ac contentionibus, quae tum in Ecclesia erant, et nunc quoque sunt, nulla ex parte (sicuti ne nunc quidem) erat implicita: altera vero ipsius pars contentionibus agitabatur. Caeterum ita se gerebant ii, qui ad partem hanc alteram pertinebant, ut omnes, tam ii qui accusabant, nempe M. Gulielmus Holbrachus unus verbi Dei minister, et sui, quam is qui se defendebat, videlicet M. Franciscus Riverius [4] alter verbi Minister, et alii, qui forsitan alios offendisse poterant, protestati sint ac protestentur adhuc coram Deo et apud eos, quos Ecclesia approbaverat, et huius urbis Senatus ad hoc deputaverat (ex quibus unus fuit Joannes a Glauburg filius), se omni malevolentia odioque esse vacuos et paratos ad praestanda inter se mutuo omnia charitatis officia, quae praecepit Dominus Matthaei cap. 5. Imo ipse M. Franciscus confessus est saepe publice pro concione, atque privatim apud M. Gulielmum, praesentibus fratribus compluribus, se peccavisse, nimirum, quod licet iusto dolore commotus, eam tamen quam debuit modestiam interdum non servavit. Semper quoque paratus fuit ad sub-

1) Vgl. Nr. 13 des Faszikels.

2) Vgl. das Urteil der Kommission in den auf dem Frankf. Stadtarchiv vorhandenen Act. ref. I. (= Tom. I. Actorum des Frantzößisch- und Niederländischen Kirchen-Weßens. de 1554—1561), Bl. 175ª.

3) Dies ergibt sich aus der Randbemerkung Glauburgs zu der Brevis explicatio Perrucels, Bl. 117ª: Haec missa est Wittenbergam ad D. Philippum. Cuius responsionem vide verso folio ad finem explicationis. Unter welchem Datum das Schreiben an Melanchthon abging, ist nicht angegeben.

4) François Perrucel dit de la Rivière.

eundum id judicium quod sup. oppositionibus ab adversariis contra ipsum factis ab Iudicibus constitueretur, vel etiam quamvis aliam compositionem saltem absque Cp (?) judicio ministerii et famae. Idem quod M. Franciscus, fecerunt etiam ii omnes, quibus aliquid fuit controversiae cum M. Gulielmo, et aliis nonnullis.

[Bl. 116[b]:] Jam hae proponuntur Quaestiones.

1. An, quum eo in statu esset Ecclesia, omittenda fuerit coenae celebratio, flagitantibus quam plurimis, qui de Ecclesia quoque sunt nec controversiis ac litibus ullis sunt impliciti, ut ea celebraretur.

2. Utrum ii ipsi, qui litem inter se habent, potuerint et adhuc possint pie ad mensam Domini accedere interea dum adhuc lis ipsorum pendet in judicio indiscussa, modo ita corde affecti sint, ut dictum est.

D. Melanthon respondit.

Respondi forensem ordinationem non impedire pios.

3. Utrum illi quibus nullae sunt cum ullis contentiones et alias quoque non sunt indigni communione corporis et sanguinis Christi, abstinere a Coena debeant propter alios illos, qui litibus nondum terminatis ac definitis communicant.

Philippus Melanthon.

Non abstineant.

4. Ac posito casu, quod notorie mali et indigni, inter bonos et dignos, ad mensam Domini accedant, an propterea, quantum et ad bonos attinet, profanatio coenae fiat.

Philippus Melanth.

Servetur discrimen. Non admittantur habentes notoria delicta.

Das Schriftstück ist undatiert. Wie es zeitlich zu fixieren ist, wird später zu erörtern sein.

Unmittelbar auf die Antworten Melanchthons folgt nun auf Bl. 117[b] und 118 Melanchthons Votum zu Perrucels „Brevis explicatio“ von Matth. 5, 23f.:

Philippus Melanthon.

Existimo explicationem Francofordianam hoc velle et has inter se competere. Qui perseverant in delictis notoriis et exercentes [Bl. 118[a]] adulteria aut scortationem aut iniuste tenentes aliena post judicium aut odium ostendentes maledicendi, et extra bellum legitimum laedere volentes, aut exercentes idololatriam[1] etc., sunt excludendi a Coena Domini.

Qui vero sunt in coetu Ecclesiae et profitentur se amplecti veram doctrinam, et vivunt sine manifesta turpitudine, etiamsi in foro aut legitimis bellis agunt contra adversarios ea quae leges ordinant, tales

1) Die Vorlage hat idolatriam, was vielleicht ein Versehen des Schreibers ist.

nequaquam sunt excludendi a Coena Domini. Quia Christianus bona conscientia potest uti politicis ordinationibus.

Hieran schießt sich noch weiter ein Gutachten Melanchthons an:

De dicto Esto consentiens adversario etc.

Philippus Melanthon.

Regula traditur a Paulo 1. Cor. 5. Qui sint excludendi a Coena Domini. Et sit haec Regula.

Omnes qui in delictis notoriis perseverant, seu quae nota sunt aliquot Personis in Ecclesia. Quia de prorsus ignotis non potest homo judicare. Ut: si constat aliquem esse Epicureum, hostem nostrarum Ecclesiarum, defendentem pertinaciter impium aliquod dogma, scortatorem, adulterum aut qui scit, se aliena iniuste tenere, aut judicio non obtemperat, aut qui ostendit odium convitiis aut ledendo contra ius, et habet propositum ledendi contra ius[1]. His omnibus praecipitur, ut haec emendent; et ut convertantur ad Deum. Qui vero sunt membra Ecclesiae ostendunt piam confessionem et invocationem, et vivunt sine delictis notoriis, seu qui sunt ἀνέγκλητοι, tales non sunt excludendi a Coena Domini etiamsi in foro aliquid petunt, aut se defendunt, aut etiamsi in legitimo bello preliantur. Nam forum et prelium sunt res adprobatae a Deo, et sunt partes politici ordinis, et sancti eis uti possunt sicut cibo et potu, et naturalib. remediis. Et sanctus facit forensia aut bellica sine proposito ledendi contra ius[2], ita moderatur iram, nec alit acerbitatem odii. Sed si quis lesit contra ius[2] alium seu conviciis[3], seu aliis modis, seu ostendit se habere propositum ledendi alium contra ius[2], debet petere reconciliationem. Haec declaratio vera est, et ut existimo perspicua. Et iudico illam Francofordianam mihi missam quam hic addidi, re ipsa congruere cum hac mea explicatione: Et non difficilis dijudicatio est piis et recte institutis. De examine accedentium ad Coenam Domini, sit modus, ne inquirantur ignota sine probabilib. argumentis suspicionum. Non intermittenda est in Ecclesia Coena Domini propter eos qui excludendi sunt, sed accedant alii pii. Senatus, Ecclesiae illius tranquillitatem tueatur, et substituat pios adhibita suffragatione saniorum[4] in Ecclesia.

Da unsere Kopie ebensowenig ein Datum wie eine Unterschrift trägt, so fragt es sich, ob wir sonstige Anhaltspunkte haben, um zu bestimmen, wann Melanchthon sein Gutachten verfaßte.

---

1) Ius fehlt durch ein Versehen des Schreibers in der Vorlage.

2) Aus dieser Stelle ergibt sich, daß auch oben (vgl. vorige Anm.) ius einzusetzen ist.

3) Da dasselbe Wort oben convitiis geschrieben, ein solcher Wechsel der Schreibweise bei Melanchthon ausgeschlossen ist, so dürfte die Kopie nach Diktat gefertigt sein.

4) Soll wohl heißen: seniorum.

Das Iudicium von 1559 [1], das dieselbe Frage behandelt, läßt keinen konkreten Anlaß erkennen und führt uns daher nicht weiter.

Der terminus a quo ist insofern nicht ganz leicht zu bestimmen, als die vorhergehenden Akten nicht genau chronologisch geordnet sind. Sie verteilen sich auf zwei Gruppen. Die erste Gruppe bezieht sich auf das Bl. 49 ᵇ—52 ᵃ enthaltene Protokoll über ein Zeugenverhör am 18. August 1559, die zweite auf das Protokoll über ein Zeugenverhör am 23. August 1559. Es wäre daher ein Irrtum, wenn wir aus der Tatsache, daß die auf Bl. 115 ᵃ enthaltene Ermahnung Houbraques an Perrucel das Datum des 4. März 1559 trägt, folgern würden, das Gutachten Melanchthons gehöre zeitlich in die Nähe dieser Ermahnung.

Unser Schriftstück gehört einer dritten Gruppe an, in welcher es sich um die von Melanchthon erörterte Abendmahlsfrage handelt. Sie enthält Gutachten auswärtiger, z. T. ausgesprochen lutherisch gesinnter Theologen über die gleiche Frage, nämlich: Bl. 119 ᵃ — 120 ᵃ: Gutachten von Fr. Balduinus über den Aufsatz: Si offers munus tuum ad altare. (Mit der Unterschrift: Tilemannus Heshusius D. theol.: superintendens Ecclesiarum in Palatinatu huic verae et piae sententiae propria manu subscribit) [2]. — Bl. 120 ᵃ — ᵇ: Gutachten von D. Paulus Unicornius [3], Petrus Boquinus D., M. Panthaleon, Blasius Minister Ecclesiae et Superintendens Heidelbergae. Joachimus Agricola concionator in Newenburg. Gerhardus Verstigus Gardirius. — Bl. 120 ᵇ—121 ᵃ: Brief von D. Boquinus über die Frage wegen Profanierung des Abendmahls. — Bl. 121 ᵇ — 122 ᵃ: Fratres, qui per Dei gratiam in Euangelio Jesu Christi Ecclesiae Tigurinae ministrant, Francisco de Rivier pastori Ecclesiae peregrinorum, quae Francofordiae agit venerabili atque charissimo in Christo fratri gratiam et salutem. Mit Datum: Tiguri 20. Martii 1560. Unterschriften: Heinrichus Bullingerus Tigurinae Ecclesiae pastor ac Minister nomine etiam aliorum pastorum et meo subscripsi his. Petrus Martyr sacrarum litterarum professor in Schola Tigurina. Bernardinus Ochinus confirmat. — Bl. 122 ᵇ — 123 ᵃ: De reconciliatione facienda ante oblationem, Dionysius Carthusianus, inter alia, Sermone 6. haec verba ponit. — Unterschrieben von dem Frankfurter „Schulmeister zu den Barfüßern“ (d. h. dem Leiter der Lateinschule) Johann Kneip von Andernach: Joannes Cnipius Andronicus. — Bl. 128 ᵇ—129 ᵃ [4]: Brief von G. Cassander in Duisburg, von Pfingsten 1559. An der Spitze die Notiz Glauburgs: In hac epistola ad M. Franciscum missa agitur de causa Wesaliana [5] et coenae celebrandae non differenda propter dissidia.

1) C. R. IX, S. 1004—1010, Nr. 6897.

2) Dieses Gutachten muß vor den 16. September 1559 fallen, da an diesem Tage Heshus abgesetzt wurde. Struve, Pfälz. Kirchenhistorie, S. 84.

3) Nach Heidelberg berufen im April 1559. Struve, S. 54. Er wurde als Lutheraner 1561 abgesetzt. Ebenda, S. 110.

4) Blatt 123 ᵇ—124 ᵇ sind unbeschrieben.

5) Da Perrucel vorher einige Zeit in Wesel Pfarrer war, wurde ihm

Aus diesem Aktenmaterial ergibt sich Folgendes:

1. Da sowohl das Schreiben der Züricher Theologen, als auch dasjenige des Duisburger G. Cassander persönlich an Perrucel gerichtet ist, so haben wir anzunehmen, daß dieser seine Auslegung von Matth. 5, 23 f. an ihm bekannte, meist auswärtige Theologen zur Begutachtung geschickt hat [1].

2. Die Gutachten, welche er daraufhin erhielt, legte er dann Glauburg vor.

3. Für Glauburg war mit diesen Gutachten die Angelegenheit nun freilich noch keineswegs entschieden. Er wandte sich jetzt seinerseits an den theologischen Berater der Stadt, Melanchthon, mit dem der Rat ja um dieselbe Zeit wegen Anstellung eines neuen Pfarrers wieder in Verbindung getreten war.

4. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß Perrucel, nachdem die Sache in dieses Stadium eingetreten war, noch weitere Gutachten einholte. Er hätte sich damit nur dem Scheine ausgesetzt, als wolle er den Schiedsrichter bei Fällung des Urteils beeinflussen, und damit hätte er seiner Sache nur geschadet. Auch das Gutachten der Züricher Theologen vom 20. März 1560 muß er daher bereits eingeholt gehabt haben, als er sein Material an Glauburg ablieferte.

Hiermit haben wir aber auch die Möglichkeit gewonnen, das Gutachten Melanchthons zu datieren. Wir haben dabei auszugehen von dem letzten uns bekannten Datum der von Perrucel erhobenen Gutachten, das heißt eben von dem 20. März 1560. Bis das Züricher Schreiben in Frankfurt eintraf, bis Perrucel es mit dem übrigen Material an Glauburg gab, bis dieser es der Kommission vorlegte und dann an Melanchthon um ein Gutachten über die Erklärung Perrucels schrieb, und bis dieses Schreiben schließlich in Wittenberg eintraf, vergingen sicher zwei bis drei Wochen. Am 7. April 1560 aber erkrankte Melanchthon [2], zwölf Tage später starb er. Drei Tage vor seinem Tode hat er seinen letzten Brief geschrieben [3]. In seine letzten Lebenstage gehört auch sein Votum für Glauburg. Daraus erklärt sich auch die Form, in der es abgefaßt ist. Zu schwach, um ein ausführliches Schreiben abzufassen, diktierte er zunächst in kurzen Sätzen seine Antworten auf die ihm vorgelegten Fragen. In einer besseren Stunde ließ er dann das Gutachten selbst niederschreiben.

---

auch vorgeworfen, er sei schuld an der dissipatio der dortigen Gemeinde. Hierauf beziehen sich die Bl 125a—128a, 128a—128b und 130a—b aufgenommenen Briefe a Lascos und Calvins, die F. R. I, 290—295 abgedruckt sind.

1) Daß Glauburg ihnen die Brevis explicatio Perrucels vorgelegt habe, ist deshalb nicht anzunehmen, weil uns von Beziehungen Glauburgs z. B. zu den Heidelberger oder Züricher Theologen keinerlei Anzeichen bekannt sind, während die Frankfurter Fremden in Beziehungen zur Pfalz und zur Schweiz standen.

2) C. R. IX, S. 1104.

3) An Joh. Aurifaber. C. R. IX, S. 1097.

Wenn er aber in denselben Tagen den Tod begrüßte als Erlöser e rabie theologorum, so ist vielleicht die Vermutung erlaubt, daß ihm dieser Gedanke gerade durch die Frankfurter Anfrage besonders nahegelegt worden sei.

Das Gutachten Melanchthons bewirkte in Verbindung mit den Stimmen der übrigen theologischen Sachverständigen, daß die Kommission in ihrem Urteil vom 27. August 1560 Perrucel freisprach. Das Urteil (Bl. 132^{a}—135^{b}) enthält hierüber folgende Sätze: ... habita prius matura deliberatione, Senatus reum innocentem ac liberum esse iudicat ac pronunciat, eumque propterea plane absolvit atque absolutum falsoque et immerito de iis[1] accusatum esse declarat. Et in primis quidem nominatim et specialiter pronunciat ex consilio optimorum et doctissimorum theologorum, ea quae docuit in interpretatione illius loci: Si offers munus tuum etc. esse pia, vera et Christiana, itaque perperam et maligne eos fecisse, qui religiosam illam interpretationem et doctrinam ausi sunt appellare pestem venenum, gangraenam et denique eversionem doctrinae Christianae de poenitentia aut si quae alia sunt amplius ab illis prolata.

Anderer Meinung freilich als die Kommission waren die Frankfurter Prädikanten, die immer mehr unter den Einfluß Westphals geraten waren. In ihrem „Gegenbericht" (§ 93)[2] schrieben sie drei Jahre später: „DIeweil aber vnter demselbigen der Frembden fürnemsten Patronen waren, welchen der Hader vorhin nicht vnbekandt, und sie auch Francisco und seinem anhang mehr, denn Wilhelmo und seinem theil, geneigt waren, Ist die sach parteiysch gehandlet worden."

In diesem Vorwurf der Parteilichkeit des Schiedsgerichtes stimmt nun Calvin auffallend mit den Frankfurter Prädikanten überein, dessen Urteil über Perrucel demjenigen Glauburgs gerade entgegengesetzt war. In denselben Tagen, aus denen das Gutachten Melanchthons stammen dürfte, hatte der Prediger der Frankfurter Vlaemen eine Unterredung mit Glauburg, die hierfür von Interesse ist. In einem Briefe an Calvin[3] schreibt er darüber: ... Restituens mihi literas dixit: D. Calvinus nonnihil accusat D. Franciscum, cuius si fortassis excusationes audivisset, aliter sentiret. Ego respondi: Clarissime Domine, ne cogites D. Calvinum praecipitare iudicium suum: nam non iam primum didicit Franciscum cognoscere etc. Diese Stellungnahme Calvins muß man zusammenhalten mit der Tatsache, daß Perrucel sich zwar von Zürich ein Gutachten erbeten, es aber vermieden hat, sich in der gleichen Sache nach Genf zu wenden, und daß Calvin und seine Freunde sich

---

1) = de his omnibus, wie es vorher hieß, also: allen Klagepunkten.

2) F. R. II, Beil. 14.

3) Vom 11. April 1560. Calv. Opp. XVIII, S. 44. Glauburg und Calvin hatten sich auf der Regensburger Tagung 1541 kennen gelernt. Nach Entstehung der Fremdengemeinden hatte Calvin an diese alten Beziehungen wieder angeknüpft.

ebenso entschieden auf die Seite Houbraques stellten, wie sie sich gegen Perrucel aussprachen. Es wäre verkehrt, diese verschiedene Stellungnahme auf persönliche Motive zurückzuführen. Der sachliche Grund ist schon aus dem Streitfalle selbst erkennbar: es handelte sich um eine verschiedene Haltung in der Frage der Kirchenzucht. Hier vertrat Houbraque den strengen, Perrucel einen milderen Standpunkt. Houbraque konnte sich auf Calvin berufen; Perrucel hatte dafür den Rat auf seiner Seite, der von dem Rigorismus Houbraques nichts wissen wollte. Wir wissen das aus dem Briefe, den Houbraque, während das Verfahren noch schwebte, am 19. Juni 1559 an Calvin richtete; hier schrieb er: [1] Tantam enim apud primae autoritatis in senatu viros mihi conflavit Fra. invidiam, idque disciplinae ecclesiasticae nomine, ut illorum animos vix unquam erga me placatum iri sperem. Illis enim est persuasum disciplinam fomitem esse dissidiorum in ecclesia, nec finem dissidiorum fore si restituatur: me, qui restitutionem peto, moliri novum papatum, et ambitiosum esse qui cupiam iudicium exstare in ecclesia et dominationem appetere, qua civili potestati derogetur etc.

Unter diesem Gesichtspunkte war die Annahme des Gutachtens Melanchthons von programmatischer Bedeutung. Es lag darin stillschweigend eine Absage an Calvin, der noch vor wenig Jahren sehr viel in Frankfurt gegolten hatte [2]. Mochte man selbst in der Abendmahlslehre mit ihm einverstanden sein, so ging doch der Calvinismus nicht in der Abendmahlslehre auf, sondern schloß die kirchliche Disziplin als wesentlichen Bestandteil in sich. Und weil man sich mit der Kirchenzucht, qua civili potestati derogetur, nicht anfreunden mochte, deshalb folgte man lieber Melanchthon.

Für die kirchengeschichtliche Arbeit liegt aber in der Einsicht in diesen Sachverhalt eine neue Aufgabe, nämlich das Verhältnis zwischen Philippismus und Calvinismus einer neuen Untersuchung zu unterziehen, die den Vergleich nicht auf das dogmatische Gebiet beschränkt. Vielleicht wird sich dann zeigen, daß der reformierte Protestantismus in Deutschland nicht einfach dem Philippismus gutgeschrieben werden kann.

---

1) Calvini Opp. XVII, S. 555.

2) Die Belege dafür in meinen „Beziehungen Calvins zu Frankfurt a. M." hat Bornemann in der Theol. Lit.-Ztg 1921, S. 209f., nicht gelten lassen wollen. Ich kann ihm nach wiederholter Prüfung des Materials nicht beipflichten und werde in meiner Biographie Poullains auf die Frage zurückkommen.

Eine türkische Quelle über den Patriarchen Metrofan von Konstantinopel (1565—1572)

Mitgeteilt von Dr. Fritz Klebe, Kiel

Die Wechselbeziehungen der byzantinischen Kirche mit der Hohen Pforte bringen es mit sich, daß wir gelegentlich in den Verfügungen der kaiserlich osmanischen Regierung Quellen zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche haben. Eine solche geschichtliche Nachricht findet sich in einem Erlasse der Hohen Pforte aus dem Jahre 1574, dessen Übersetzung unten wiedergegeben wird. Es handelt sich hier um den Patriarchen von Konstantinopel, Metrofan, der 1565—1572 dies Amt inne hatte [1]. Er war abgesetzt worden und hielt sich nun in Skutari auf. Aber der Patriarch Jeremias, sein Nachfolger, beantragte bei der türkischen Regierung aus Gründen der Vorsicht seine Verbannung nach Ajanoros (Hagion Oros). Die Urkunde beleuchtet die eigenartige Stellung der byzantinischen Kirche als Staat innerhalb des türkischen Reiches. Die zuständigen Behörden der Kirche sind völlig selbständig in ihren Entschließungen über ihre Mitglieder, diese sind also zunächst direkte Untertanen ihrer Kirchenoberen, in zweiter Linie erst der Staatsobrigkeit. Die Kirche verfügt Absetzungen, Exilierungen usw., hat aber nicht die Machtmittel zur Verfügung, ihre Beschlüsse zu realisieren; sie überläßt daher die ausführende Gewalt den Staatsorganen. Die Regierung ihrerseits erkennt die Autorität der Kirchenoberen an und untersucht nicht die Berechtigung ihrer Maßnahmen, sondern gibt dem Antrage des Patriarchen ohne weiteres statt. Andrerseits versäumt dieser auch nicht, durch Hinweis auf die Charadschsteuer seine Maßregeln als im Interesse der türkischen Regierung liegend hinzustellen.

Übersetzung der Urkunde.

(Das Original befindet sich im Archiv in Konstantinopel; es ist herausgegeben von Ahmed Refik in seinem „Istambol hajaty", S. 70/71, Nr. 9.)

An den Kadi von Üsküdar (Skutari) ergeht die Weisung folgendermaßen: Jeramia, gegenwärtig Patriarch der Ungläubigen in der Hauptstadt Konstantinopel, hat an meine Schwelle der Glückseligkeit eine Eingabe gemacht, daß, da der Mönch Metrofan, der auf Befehl abgesetzte frühere Patriarch von Istambol, in Üsküdar wohnhaft sei, ihre Metropoliten, Bischöfe und sonstigen Geistlichen, die eine Irrlehre verkündeten, von

1) Über das Nähere seiner Laufbahn vgl. M. J. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ πίνακες*, Konstantinopel 1890, S. 515—518.



ihrem Unglauben und Unheilanstiften nicht abließen und die Zahlung der an den Fiskus zu entrichtenden Charadschsteuer verhinderten. Da sich auch das Staatsvermögen vor derartigen Patriarchen schützen muß, wohnen die Abgesetzten von altersher wegen ihrer ketzerischen Gebräuche im Kloster Ajanoros. Da er wissen läßt, daß man auch den Genannten notwendigerweise nach Ajanoros schicken muß, so befehle ich, daß man den erwähnten Mönch Metrofan wegen seiner Ketzereien nach Ajanoros schicke, und ordne an, daß du beim Empfang dieses den Genannten, wo er auch sein möge, herbeiholst, ihn unverzüglich meinem Tschausch mitgibst und ihn nach Ajanoros schickst und ihn dort an dem Orte unterbringst, wo die von den Patriarchen wohnen, die von früher her wegen ihrer Ketzereien abgesetzt wurden. Wenn er sich trotzig und widerspenstig zeigt, sollst du es melden.

Einem von den Leuten des Scheitan Oglu übergeben.

Am 16. Zi 'l-hiddsche 981 (8. April 1574).

Der Wilnaer Märtyrer Francus Franco

Von Theodor Wotschke, Pratau bei Wittenberg

Als die Fronleichnamsprozession 1611 durch Litauens Hauptstadt, das kirchenreiche Wilna, sich bewegte, sprang ein junger Italiener, Francus Franco, Erzieher etlicher litauischer Edelsöhne, auf den auf der Straße errichteten Meßaltar und rief mit weithin schallender Stimme: „Was tut ihr? Glaubt ihr, Gott zu dienen? Die gröbste und häßlichste Abgötterei begeht ihr. Das Brot, das ihr herumtraget, ist nicht Gott. Ein leeres Sinnbild ist es, das allein sich nicht bewegen kann. Christus, unser Gott, ist im Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes." Weiter kam er nicht. Die Menge stürzte sich auf ihn und mißhandelte ihn furchtbar. Nach einer vierwöchentlichen Kerkerhaft, in der er auch unter Folterqualen fest hielt an seinem evangelischen Glauben, und wenn die Schmerzen ihn zu überwältigen drohten, sich mit Röm. 8, 18 tröstete, wurde er am folgenden 1. Juli als Gotteslästerer gevierteilt. Am nächsten Tage stürzten sich die Jesuitenschüler auf die reformierten Kirchengebäude, plünderten und verbrannten sie [1]. Einen der Geistlichen,

1) Damals ging auch das wertvolle Archiv und die reichhaltige Bibliothek der reformierten Gemeinde in Flammen auf, besonders die Akten der Jahre 1558—1610. Die Monumenta reformationis Polonicae et Lithuanicae können deshalb Serie IV die litauischen Synodalprotokolle erst von 1611 an bieten.

Balthasar Krosniewicz [1], stürzten sie aus dem Fenster, einen anderen, Martin Tertullian, schlugen sie tot.

Wengierski [2], dem wir diese Nachricht verdanken, weiß über Franco nur noch zu berichten, daß er in Italien geboren und erzogen sei, mit seinem Vater, dem späteren Salineninspektor in Wieliczka, ins Krakauer Land gekommen sei und der Reformation sich angeschlossen habe. Gelegentlich einer Reise in die Heimat sei er dort um seines Glaubens willen eingekerkert, durch Flucht aus dem Gefängnis aber dem sicheren Tode entronnen. Weitere Nachrichten über den Wilnaer Märtyrer bietet die Literatur nicht. Da erweitert unsere Kenntnis ein Schreiben der Wittenberger Universität, das das Dresdener Hauptstaatsarchiv besitzt. Franco war am 21. Mai 1608 in Dresden als verdächtig verhaftet worden. Da sein Stammbuch die Eintragung verschiedener Wittenberger Professoren bot, wandten sich am 24. Mai die Geheimen Räte mit der Bitte um Auskunft über ihn an den Rektor und die Lehrer der Leucorea. Sie erhielten folgenden Bescheid:

„Der Herren an uns vnterm dato Dresden, den 24. huius ergangenes Zuschreiben ist vns von Zeigern recht eingehändigt worden dieses Inhalts, daß am verschienen Sonnabend ein Ausländischer, welcher kein deutsch sondern nur latein zu reden wissen will vnd sich für einen Italienischen vom Adel ausgibt vnd sich Francum Francho nennet, nach Dresden in die Vestung kommen, auf welchen man seiner weitschweiffenden vmbständigen Reden willen allerlei Verdacht muthmaßen wollen, vnd dieweil er unter anderem fürgeben, daß er sich eine Zeit

1) Da über Krosniewicz so gut wie nichts bekannt ist, bemerke ich, daß K. sich am 21. Juli 1596 in Heidelberg, am folgenden 22. September in Altorf, am 5. Januar 1599 wieder an der Ruperta hat einschreiben lassen. Zu Altorf war er Präzeptor des Martin Czaplic von Spanow, des Sohnes des Luzker Richters Johann Czaplic. Am 23. März 1597 disputierte er an der Paläocome und widmete die Thesen (theoremata de notioribus natura et nobis) dem Litauer Samuel Korsack, der ihm nach Heidelberg folgte. Hier wurde Krosniewicz am 31. Januar 1600 Magister. Am 27. Mai 1600 ging er nach Basel, wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Als sein Landsmann Johann Musonius, der spätere Lissaer Rektor, in Basel den Magistergrad erhielt, gratulierte er ihm mit Jakob Wolfagius und dem Krakauer Doktor der Medizin Wenzel Liskovius (im jugendlichen Alter am 12. Juli 1592 in Heidelberg inskribiert), dem Hauslehrer der Söhne des Belzer Unterkämmerers Johann Lipski von Gorai (seit 1598 in Basel, seit dem 11. Juli 1602 in Altorf) in einem lateinischen Gedichte. Unter seinem Vorsitz disputierte Musonius am 4. März 1602 de sanctorum mortuorum invocatione. Er selbst widmete die Thesen, die 1601 ein Wilhelm Piperellus aus Rhätien unter seinem Vorsitze verteidigte, Alexander Slupecki von Konari. Seine „In octo libros politicos Aristotelis introductio peripateticis et Rameis studiosis profutura“, die 1603 in Nürnberg erschien, eignete er Peter Goraiski zu, der 1579 in Basel, 1583 in Wittenberg studiert, dem auch Grynäus seinen 44. Brief zugeschrieben hatte. Vgl. Ioannis Iacobi Grynaei epistolarum selectarum libri duo, S. 360ff.

2) Vgl. Slavonia reformata, S. 253.



langk alhier studierens halber vffgehalten, begehren anstadt des Churfürsten zu Sachsen, daß wir berichten wollten, ob er sich als ein Studiosus bey vns aufgehalten, auch ob er in die Matricul eingeschrieben vnd wie er den statutis universitatis, die Zeit vber er hier gewesen, gehorsamet, ingleichnus wie er sich sonsten verhalten vnd endtlichen seinen Abschied genommen.

Darauff mögen wir den Herren zu vnserem vnterdienstlichen Bericht nicht verhalten, daß gedachter Francus Francho, welcher eingenommener Erkundigung nach der deutzschen Sprache ganz vnerfahren ist, ohne daß er etliche Wörter als Bier, Wein, Brot, Hafer vnd anderes zu seiner Notdurft zufordern gewohnet hat, anno 1605 anhero kommen vnd den 10. Septembris vnterm Prorektorat Herrn Joh. Zangeri, der Rechten Doctoris seligen in matriculam studiosorum recipiert worden auf dies Maß „Francus Franchi Italus" vnd beim Herrn D. Georgio Weckero, physices professore, zu Tisch gegangen ist, vnd wie wir berichtet worden, etliche Studiosos in welschen Tänzen vnterrichtet vnd sich daneben ganz still vnd eingezogen verhalten, bald aber darauf sich von hinnen nach Krakau in Polen zu seinen Freunden gewendet. Was er darinnen gemacht vnd sein Thun dieselbe Zeit vber gewesen sein möge, ist vns vnwissend.

Vngefähr aber für einem vierthel Jhar vndt drüber ist er wiederumb anhero gelangt vnd hat etliche studiosos wie zuuor in der italienischen Sprache vnd den Tänzen vnterrichtet, sich auch gegen dieselben privatim also bezeuget, daß sie ihme nichts vbels nachzusagen wissen wollen. Nachdem er aber sein Rappier an der Seiten getragen, welches dieser Vniversität Statuten zuwiderläuft, als haben wir ihn vff vorgehende vnterschiedliche Verwarunge endlich vor vns in plenum senatum erfordern lassen vnd jhme vfferlegt, wenn er als ein studiosus hier sein wollte, daß er sich den statutis gemäß erzeigen vnd die Seitenwehre ablegen sollte.

Ob nun wohl er hiergegen zu seiner Entschuldigung allerlei eingewendet, daß er itzo nur als ein Gast alhier wäre vnd sein Rappier allein als ein Fremder, nicht aber jemanden damit zu beleidigen trüge, wie er dann auch vnseres Wissens niemanden damit beleidiget, so haben wir jhme dennoch, weil er zu anderen Studenten sich hielte vnd mit denselben konversierte, sub poena relegationis geboten, die Wehre abzulegen oder der Relegation zu erwarten.

Darauf hat er endlich zu parieren angelobet vnd zugesagt, ist auch eine Zeit lang ohne Wehr gegangen, bis er sich von hinnen widerumb wenden wollen. Da hat er ein Pferd gekauft vnd weil er die Gassen hin vnd wieder geritten, hatt jhn fast menniglich dafür gehalten, als wenn er vnter dem Hut nicht recht verwahret were, vnd berichten hineben seine gewesenen Tisch- vnd Stubengesellen einmütiglich, daß er fürgegeben, er wolle bei diesen vorstehenden Kriegsläufften nach Dresden ziehen vnd versuchen, ob er könne vnterkommen, wo nicht, so

wollte er ferner nach Prage vnd endlich nach Austerlitz in Mähren sich wenden. Daselbsten er einen Vetter, welcher ein Doktor, wohnen hette. Als er auch letzlich von hinnen gar wegziehen wollen, ist er vor meiner, des Rektoris, Thüre geritten kommen, gute Nacht gegeben und gebeten, der ganzen Vniversität vor allen jhm erzeigten guten Willen dienstlichen Dank zu sagen, ist auch alsbald darauf zum Thor hinausgeritten.

So viel ist vns von jhme bewußt, vnd haben wir in der eingezogenen Erkundigung daneben weitleuffig vernommen, als wann er in Italia der Religion halben in Gefahr solte kommen sein vnd aus der Kustodien sich gebrochen haben, welches er gegen seine Tischgesellen vorgegeben. Man hat aber dessen keinen Grund. Welches den Herren zum begehrten Bericht wir nicht vorhalten sollen vnd seind, denselben angenehme Dienste zu erzeigen, jeder Zeit willig vnd geflissen. Datum 27. Maii 1608. Der Herren allezeit dienstwillige Rector, Magistri vnd Doctores der Universität zu Wittenberg."

Diese Auskunft der Leucorea über Franco ist nicht nur an und für sich interessant, sie bringt uns den Wilnaer Märtyrer auch etwas näher, läßt uns vor allem einen tiefen Blick in die Zwiespältigkeit seines Wesens tun. Zu Litauen führte er ein stilles Leben; als aber Chrzonstowskis Predigt über Daniel 3. den Feuerbrand in seine Seele geworfen, kannte er keine Zurückhaltung mehr, da drängte er sich zum Märtyrertum. Auch in Wittenberg hat er sich „still und eingezogen verhalten" und ist dann doch wieder durch die Gassen geritten, daß man meinte, „er wäre unter dem Hute nicht recht verwahrt".

Ein Schreiben Schleiermachers v. J. 1802 aus Stolp, das Friedrich Wilhelm III. im Interesse der Union entgegentritt

Mitgeteilt und erläutert von Adolf Benrath, Danzig

Das vorzulegende Dokument, das sich im Stettiner Staatsarchiv bei den Akten betr. „Seelsorge der Reformierten zu Tuchel" unter Nr. 7933 findet, enthält die Antwort auf des Königs Aufforderung vom 6. Juni 1802, der Eingabe der Tucheler Reformierten vom 28. Mai d. J. entsprechend in Tuchel, einer Filiale von Stolp, eine reformierte Predigtstation zu gründen. Es ist ein Bericht des Stolper Presbyteriums, den Schleiermacher eigenhändig formulierte und niederschrieb, und in dem



er sein Sondervotum dem Votum der mitunterzeichnenden Presbyter hinzufügte. Die für sich allein geringfügige Urkunde gewinnt an Wert, wenn man sie erkennt als ein Stück Unionspolitik des jungen Stolper Hofpredigers, mitten aus der Praxis heraus geboren und bedeutsam für die Unionsgutachten Schleiermachers aus Stolp.

Des Großen Kurfürsten Wille bei seiner Übergabe der ehemaligen Stolper Johanniskirche an „ein kleines Häuflein der Reformierten" ging auf Mitbenutzung derselben durch einen dortigen neuen „Hofprediger". Die Kirche sollte der Toleranz der beiden evangelischen Konfessionen gegeneinander dienen. Man darf annehmen, daß der junge, eben selbständig gewordene Geistliche im selben ersten Monat, wo er jene königliche Aufforderung beantworten sollte, bereits die „Anmahnung" des Großen Kurfürsten durchstudiert hatte, welche dort im Kirchenarchiv ihm in die Hände fiel. In ihr wird bei der Anordnung der „Alternation" zwischen Lutherischen und Reformierten als Überzeugung des Kurfürsten ausgesprochen, daß . . . .: „3) Der Unterschied, so unter den Reformierten und Lutherischen annoch in einigen Punkten übrig, den Grund der Seligkeit nicht umstoße oder der Erheblichkeit wäre, daß ein Theil den andern zu verketzern oder zu verdammen, Ursach und Befugnis hätte, und dann 4) dergleichen christliche Einträchtigkeit zu höchst nötiger Vereinbarung der Gemüther . . . . dienlich wäre." Mußte das nicht gerade wie aus seiner Seele gesprochen ihm erscheinen? Das „Verdammen des andern Teils" bestand späterhin[1] für Schleiermacher immer im „Ausschließen" oder „sich von ihm Abschließen", was einen selber engherzig macht. Dieser Begriff wird aber auch schon in den „Reden" verpönt, und die Abneigung dagegen ist außerdem in dem Gutachten „Über die Trennung der beiden protestantischen Kirchen", das 1803 „schon lang im Kopf fertig" war, ein Hauptgedanke. So mußte der ebenernannte Hofprediger dagegen sein, das Reformiertentum in Tuchel durch Schaffung einer Predigtstation „abzuschließen".

Es ist wohl nicht zuviel vermutet, daß die zwei Presbyter, die neben Schleiermacher unterzeichnen, einstimmig den Wunsch des Königs für Befehl hielten. Sonst hätte Schleiermacher nicht für sich besonders das Wort zu ergreifen brauchen mit dem: „Uebrigens aber halte ich . . . es für meine Schuldigkeit alleruntertänigst zu bemerken zu geben usw." — Natürlich konnte er dabei dem König nicht die Autorität des Großen Kurfürsten entgegenhalten, d. h. in diesem Falle die Tatsache aus der Geschichte der Gemeinde, daß diese eben nicht weiter Propaganda treiben, sondern „mit den sogenannten Lutherischen in guter Verträglichkeit leben" sollte. Er macht dem König gegenüber praktische Bedenken

1) Vgl. die Predigt „Von dem Verdammen Andersgläubiger in unserm Bekenntnis" (der Augsburgischen Konfession), welche so charakteristisch ist für Schleiermachers weitherzigen Kirchenbegriff, wie die ganze Serie der Augustanapredigten überhaupt. Über diese vgl. die Dissertation des Verf.s „Schleiermachers Bekenntnispredigten von 1830", Königsberg 1917.



geltend. Aber den Presbytern gegenüber wird sich der junge Prediger wahrscheinlich auch auf jene für seine Gemeinde grundlegende Urkunde gestützt haben.

Seine Mahnung, die konfessionelle Getrenntheit ja nicht durch neue Predigtstationen zu mehren, mochte bei den Stolpern, wenn der Gedanke an ein Filial ihr Gemeindebewußtsein hob, nicht viel wirken [1]. Aber vielleicht veranlaßte eben dies Erlebnis, zumal die Debatten über Tuchel sich bis nach Rogate 1803 hinzogen, Schleiermacher dann im Herbst 1803 zur endgültigen Niederschrift seiner Unionsgedanken; bricht er doch in der Vorerinnerung zu seinem Unionsgutachten in die Worte aus: „Was bleibt demjenigen übrig, der nicht befugt ist, in den Verwaltungsbehörden mit seinen Ratschlägen aufzutreten, und der doch vielleicht seinen Ratschlägen irriger Weise einigen Werth zutraut?"

Aus der unmittelbar vor Schleiermachers Amtsantritt spielenden Geschichte der Gemeinde, die gewiß noch in so manche Sitzung des Presbyteriums mit Schleiermacher hineingewirkt hat, berichtet das Kirchenbuch mancherlei. Da war z. B. noch kurz vor 1802 das Kirchenkapital in lutherisches und reformiertes auseinanderzurechnen gewesen, und da mußte zwecks Verlegung des Kirchhofs vor die Stadt und Kostendeckung dazu plötzlich zwischen lutherischen und reformierten Leichen unterschieden werden. All das läßt sich nachher zwischen den Zeilen der „Gutachten" von 1803/4 herauserkennen. Zur Erklärung der dem König (wahrscheinlich bei Gelegenheit seiner Durchreise durch ihr Städtchen) überreichten Eingabe der Tucheler dürfte die Frage von Wichtigkeit sein, ob etwa Schleiermachers letzte Vorgänger bewußtes Reformiertentum in ihrer Gemeinde pflegten? Dies war wenigstens nach dem i. J. 1780 an den Vorgesetzten in Stettin erstatteten Bericht schon lange nicht mehr der Fall. Höchst charakteristisch heißt es da: „Die Alten halten zwar noch viel auf die reformierte Konfession. Die Jungen aber wollen fast alle lutherisch werden. Einmal weil diese Konfession hier die gewöhnliche und die reformierte ihnen als etwas eigenes vorkommt, was sie nicht so lieben. Sie wollen gerne seyn, was andere Leute sind, und aus diesem dunkel gefühlten, garnicht unebnen Grunde erkläre ich mir ihre Vorliebe für die lutherische Confession." Es muß betont werden, daß bei der Mehrzahl der Reformierten in und um Tuchel Schleiermacher auf seiner nach Eingang der Kabinettsordre unternommenen Reise recht gut genau die gleiche konfessionelle Gleichgültigkeit gefunden haben kann, trotz der Petition; denn im Westpreußischen wird jedem Deutschen, ob lutherisch oder reformiert, das Zusammenhalten immer wieder nahegelegt durch das Polentum. Schließlich ist auch noch folgende Notiz des Vorgängers aus 1780 in der

1) Während des Schriftwechsels hatte einer der Räte im Kirchendirektorium, Hofprediger Conrad, am Rande bemerkt, die Perspektive zu bedenken, daß auch etwa Konitz, Friedland und Schlochau auf reformierte Predigtfilialen Anrecht erheben möchten.



Abschrift des Berichts an die vorgesetzte Behörde, welche die Stolper reformierte Kirchenchronik bewahrt, sehr bezeichnend: In den beiden Töchtern (Filialgemeinden) sind nur lutherische Lehrer aufzutreiben gewesen. Der eine „hat die reformierten Kinder nach papistischer und altlutherischer Weise gewöhnt“, bei Nennung des Namens Jesu den Kopf zu neigen. „Ich lasse ihnen indes ganz ihren freien Willen, weil ich fest überzeugt bin, daß sie in der lutherischen Kirche ebenso selig werden können wie in der reformierten, was ich ihnen selbst öfter freiwillig eingestanden (sic) und erklärt habe!“

In diesem Rahmen scheinen uns erst die Gegengründe, die Schleiermacher vorbringt, und die ganze Art seines Verhaltens genügend verständlich. In dem Bericht an den König durften zwar die eigentlichen innerlichen Gegengründe sozusagen nicht an die Oberfläche. Sie allein aber erklären die Hartnäckigkeit, mit der Schleiermacher dem König und den Tuchelern entgegenarbeitet.

Schleiermacher blieb, solange es ging, passiv resistent. Der Vorspannpaß, dessen Erweiterung das Presbyterium für nötig erklärt hatte, war vom König aus Charlottenburg am 23. August 1802 bewilligt, alles Nötige war veranlaßt. Thulemeyer hatte das an Schroetter-Sack nach Stolp weitergegeben. Da wendet Schleiermacher in einem Privatschreiben an Sack ein, er zweifle, „ob der lutherische Prediger in Tuchel ihm den Mitgebrauch der dortigen Kirche erlauben möchte?“ Sack schlägt Thulemeyer vor, „da dies in der Tat auch sehr ungewiß seyn dürfte“, das lutherische Oberkonsistorium mit Bezug auf die Königliche Kabinettsordre um das Nötige zu bitten. — Mittlerweile schreibt man Februar 1803. Massow genehmigt nun das Gewünschte, — wobei dann das reformierte Kirchendirektorium erst noch beschließen muß, daß dem lutherischen Oberkonsistorium „verbindlichst zu danken“ sei. Und dann meldet zuguterletzt die Regierung in Westpreußen, sie habe mit ihrem Kircheninspektor in Konitz verabredet, daß er seinerseits dem lutherischen Prediger in Tuchel Anweisung geben möchte, daß er den Gottesdienst ungehindert halten läßt. Bis das geschehen, gemeldet und nach Stolp weitergegeben ist, haben wir Mai[1]. Angesichts dieser Umständlichkeiten und Verzögerungen muß einem Schleiermachers Prophezeiung am Schluß des ersten „Gutachtens“ einfallen: „Es wird eine Zeit kommen, wo die Vertheilung der kirchlichen Verwaltung unter diese verschiedenen Behörden wunderlich erscheinen wird.“

Auf die Frage, ob Schleiermacher nun tatsächlich in Tuchel hat predigen müssen oder nicht, teilte Herr Pfarrer Krüger dortselbst nach der dortigen Chronik mit: „Im Jahre 1803 am Sonntage Rogate wurde in der hiesigen Kirche zum ersten Male reformierter Gottesdienst mit den hier wohnenden 13 reformierten Gemeindegliedern, auf eine von denselben eingereichte Bittschrift an des Königs Majestät von dem Hof-

1) Vgl. Br. III 348 u.

prediger Schleiermacher aus Stolpe gehalten; später gingen die Gottesdienste ein.“

Und nun sei zum Schlusse die Lösung Schleiermachers für alle diese selbsterlebten Schwierigkeiten der konfessionellen Spaltung angeführt mit der Frage, ob sie in diesem und hundert ähnlichen Fällen nicht der rechte Weg war, um zweckloser Kraftverschwendung bei Behörden vorzubeugen; diese Lösung liegt in dem einfachen Vorschlag aus der Stolper Zeit, der begründet wird in den „Gutachten“ von 1804: daß es überall weder in bürgerlicher noch in kirchlicher und religiöser Hinsicht für eine Veränderung soll gehalten werden, wenn wer bisher nach dem einen Ritus und bei einer Gemeine der einen Confession communiziert hat, in Zukunft es sei nun immer oder abwechselnd, bei einer Gemeine der andern Communion und nach dem andern Ritus communiziert.

Allerdurchlauchtigster Großmächtigster
Allergnädigster König und Herr.

Ewr. Königlichen Majestät Allerhöchstem Befehl vom 16t Junius, eingegangen d. 28t zum Bericht erstatten wegen Bereisung der reformirten Gemeine zu Tuchel würden wir schon eher allerunterthänigst genügt haben, wenn nicht bei Ankunft desselben der Hofprediger Schleiermacher im Begrif gewesen wäre die Reise nach Marienfelde anzutreten, und wir um so mehr geglaubt hätten die Rückkunft desselben abwarten zu müssen, als dort die bestimmtesten Nachrichten wegen dieser Angelegenheit eingezogen werden konnten. Was nun

Erstlich Die etwanigen Schwierigkeiten hiesigerseits betrift: so würde dieses hinzukommende Geschäft auf die hiesigen Amtsverrichtungen keinen bedeutenden Einfluß haben, indem die desfalls etwa ausfallenden Katechisationen leicht eingebracht werden können.

Zweitens Die nöthigen Unterstüzungen anlangend: so würden Ewr. Königliche Majestät, wenn zuvor der Vorspannpaß des Hofpredigers auf diese neue Weise erweitert worden, es Allerhöchstselbst billig finden dem Prediger für die ihm bei diesem Geschäft zur Last fallenden Unkosten und Zeitverlust bei jeder Bereisung der Gemeine zu Tuchel 20 bis 25 Rthl. allergnädigst anweisen zu lassen welches nach Maaßgabe dessen, was er für die verhältnismäßig mit weniger Unkosten verbundenen Bereisungen der Gemeinen zu Marienfelde und Rügenwalde erhält, nur eine nothdürftige Entschädigung sein würde.

Uebrigens aber halte ich der Hofprediger Schleiermacher es für meine Schuldigkeit Ewr. Königlichen Majestät allerunterthänigst zu bemerken zu geben

erstlich Daß die Anzahl der Reformierten zu Tuchel nach Aussage des Obersten v. Rosenberg Gruszczynski welcher von den Con-

fessionsverwandten der dortigen Gegend die genaueste Kenntnis hat sich dermaln nur auf 8 bis 10 beläuft.

zweitens Daß diese Personen sich bisher immer nach Marienfelde, fünf Meilen von Tuchel, gehalten, wie denn noch weiter entfernte dorthin zu kommen pflegen.

drittens Daß wenn sich einmal die Anzahl der Reformierten in einer andern kleinen Westpreußischen Stadt eben so hoch beliefe, diese die nemlichen Ansprüche würden machen können, wodurch nur unnöthige Kosten verursacht, und die einmal fundirte und als ein Mittelpunkt sehr bequem gelegene Gemeine zu Marienfelde geschwächt werden würde.

Ewr Königlichen Majestät Allerhöchstem Ermessen das Weitere unterthänigst anheimstellend ersterben wir in ehrfurchtsvollster Treue

Ewr Königlichen Majestät

Stolpe d. 7t Julius 1802.

allerunterthänigste,
Das evang. reform. Presbyterium hierselbst
Schleiermacher. Hering. [unleserlicher Name]

Forschungsberichte

Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion

Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein

Von **Hugo Greßmann**, Berlin

I. Die Schriften Reitzensteins.

1. Das erste und letzte Wort einer kritischen Auseinandersetzung mit Reitzenstein muß ein Ausdruck des Dankes und der Anerkennung sein für das, was er für die religionsgeschichtliche Erforschung des Hellenismus geleistet hat. Man kann die Stadien seiner Entwicklung in seinen Werken verfolgen, die wie die Glieder einer Kette ineinander greifen. Seine literarischen Arbeiten gingen aus von den ps.-hermetischen Schriften, die unter dem Titel Poimandres [1] zusammengestellt sind und bis dahin fast gänzlich unbeachtet geblieben waren [2]. Die Sammlung stammt aus dem 3. Jahrhundert; ihre einzelnen Bestandteile reichen sicher bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. zurück. Für den „Poimandres" — so heißt speziell das erste Stück — suchte R. ein noch höheres Alter zu gewinnen, da es bereits im Hirten des Hermas benutzt sein soll; doch ist dieser Nachweis angefochten worden. Das Hauptverdienst seiner Untersuchung besteht in der Erkenntnis, daß nicht nur für diese hermetische Schrift, sondern für die hellenistische Religion überhaupt neben den Gedanken der griechischen Philosophie auch die Vorstel-

1) Poimandres, Leipzig, 1904. Nachträge in den GGA. (= Göttinger Gelehrten Anzeigen) 1918, S. 241 ff. Eine ausgezeichnete Kritik, die zugleich als Einleitung in das schwer lesbare Buch dienen mag, schrieb Bousset, GGA. 1905, S. 692 ff. Vgl. jetzt Ed. Meyer, Ursprung usw., II, S. 371 ff.

2) Seitdem ist ein wertvolles Buch erschienen, das die philosophischen Gedanken dieses Schrifttums auf breiter Basis untersucht, von Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster, 1914. Die beste Einführung in diese Literatur ist der Aufsatz von Wilhelm Kroll: Hermes Trismegistos (Pauly-Wissowa² s v.). Obwohl beide Kroll in scharfem Gegensatz zu R stehen, sind sie eine vortreffliche Ergänzung.

lungswelt der **ägyptischen** Volksreligion von großem Einfluß gewesen ist. Den Einschlag der ägyptischen Religion in den hellenistischen Synkretismus hatte man bis dahin noch kaum bemerkt. Jetzt zeigte R. eine pantheistische Hermesreligion auf, die, an die ägyptische Magie anknüpfend, in der ganzen hellenistischen Zauberliteratur weit verbreitet war und durch ihre Vermittlung weiter getragen wurde. Er hat diese Erkenntnis auch für das Judentum verwertet, dessen eine Diaspora ja seit langem in Ägypten saß. Diese scheint auch für das palästinische Judentum größere Bedeutung gehabt zu haben, als Bousset zuzugeben geneigt war. Im Prinzip hat R. jedenfalls Recht; ja, man wird auf seinen Forschungen aufbauend sie noch weiter ausdehnen und untersuchen müssen, wie weit überhaupt die ägyptische Volksreligion bei der Umwandlung der israelitischen Diesseitsreligion in die jüdische Jenseitsreligion mitwirkend beteiligt war. Einzelne Vermutungen R.s sind natürlich anfechtbar. So glaubte R. z. B., „das seriadische Land", in dem Seth die beiden Säulen aufstellte, um durch inschriftliche Zeugnisse die Erfindungen der vorsintflutlichen Menschheit auch für die Nachwelt zu bewahren, sei Ägypten gewesen (S. 183), während wohl China gemeint ist, das Land der seidenzüchtenden Serer. Diese jüdische Überlieferung des Josephus [1] ist nicht ägyptischen, sondern chaldäischen Ursprungs [2]; die späteren Chaldäer mochten das Paradies in China suchen.

Aber R. war auch damals kein Ägyptomane. Er hat nicht übersehen, daß gerade im Poimandres eine andere Luft weht als sonst in den hermetischen Schriften. Statt des Pantheismus herrscht hier der Dualismus, und im Mittelpunkt steht die Vorstellung vom Urmenschen; beide Anschauungen können nicht in Ägypten entstanden sein, sondern sind babylonisch-persischer Herkunft (S. 59. 69), dann aber international-hellenistisch geworden (S. 79). Es kommt ihm in erster Linie nicht darauf an, zu untersuchen, woher sie stammen, sondern wie sie sich miteinander verbunden haben. Im „Poimandres" lautet der **Mythus vom Urmenschen** kurz so (S. 48ff.): Der höchste Gott *Νοῦς* gebiert als sein letztes Lieblingskind den Gottmenschen, der sich vom Vater löst und in die Sphäre des Demiurgen und der sieben Planetengeister herabsteigt, um selbstschöpferisch tätig zu sein. Kaum ist er

---

1) Jos. Ant. I, 70f.; Ps.-Manetho bei Synkellos I, 72 ed. Dindorf. R. Ganszyniec, Der Ursprung der Zehngebotetafeln (Berlin 1920), nennt als dritte Stelle Harpokration, Heilbuch aus Syrien, ed. Melv-Ruelle: Les lapidaires Grecs I, Paris, 1898, S. 5, 15; er weist nach (S. 13), daß der Nil nicht Siris, sondern Giris hieß, und daß deshalb die bisher übliche Ableitung unmöglich ist. Seine eigene Identifizierung mit dem Lande Seïr (= Edom) ist weder sprachlich noch sachlich einleuchtend. In der Inschrift von Chaironeia (Literatur bei Roscher II, 1, S 388f.) möchte ich nach einem mir gemachten Vorschlage Ulrich Wilckens lieber abtrennen *τῆς Ταποσειριάδος Εἴσιδος* (statt *τῆς ἀπὸ Σειριάδος Ἐ.*) „die aus Taposiris stammende Isis" (so schon Erman bei Rusch, De Serapide, p. 82).

2) Das hat Bousset ZNW. III, 1902, S. 42ff. gezeigt.

herabgestiegen, so entbrennt die Physis in brünstiger Liebe zu ihm, und beide zeugen nun sieben mannweibliche Wesen. Dann erst entstehen die Menschen. So ist der Mensch ein Doppelwesen, einerseits unsterblich und Herr aller Dinge, weil er Anteil hat an Gott, anderseits sterblich und dem Schicksal (der *εἱμαρμένη*) unterworfen, weil er Anteil an den Planeten hat. Diese ganze Kosmogonie hat nur den einen Zweck, dem Erlösungsglauben zur Grundlage zu dienen. Der *Νοῦς* offenbart sich dem Menschen und führt ihn zur Erkenntnis (*γνῶσις*), d. h. zum Lobpreis Gottes. Im Tode bleibt der Leib in der Materie zurück; die Seele des Vollendeten aber steigt durch die sieben Sphären empor, um schließlich ein Teil Gottes zu werden. In der Ekstase kann sich der Fromme bereits im Diesseits zum Himmel emporschwingen und die Seligkeit des Aufstiegs nach dem Tode vorauskosten. R. hat dann verwandte Vorstellungskreise auch sonst in der hellenistischen Welt gefunden und dabei weit abgelegene Nachrichten herangezogen. Am bedeutsamsten sind seine Ausführungen zu dem Bericht Hippolyts über die Sekte der Naassener (S. 82 ff.). Nach seiner meist überzeugenden Wiederherstellung des kritisch gereinigten Textes handelt es sich um einen ursprünglich rein heidnischen Kommentar zu dem Attis-Liede, in dem dieser als Urmensch verherrlicht wird.

2. In den „Hellenistischen Wundererzählungen“[1] hat R. zunächst Wesen und Geschichte dieser literarischen Gattung festgestellt. Dann behandelt er im zweiten Teil das Perlenlied und das Hochzeitslied der Thomasakten. Hier tauchen auch zum ersten Male die manichäischen Turfantexte auf, deren Bedeutung für die Gnosis geahnt, aber noch nicht erkannt ist (S. 111). Da R. selbst die hier ausgesprochenen Thesen über die Lieder fast ganz zurückgezogen hat[2], so bedarf es keiner Widerlegung. Dieser Wechsel der Anschauung ist lehrreich für seine ganze Entwicklung. Dem Poimandres entsprechend betont er in dieser Schrift als das Wichtigste, worauf ihm alles ankommt, den nicht-christlichen Ursprung der Lieder; erst in zweiter Linie fragt er, woher die Vorstellungen stammen (S. 123). Trotz dieser prinzipiell richtigen Auffassung ist er, wieder dem Poimandres entsprechend, noch im Bann der hellenistisch-ägyptischen Anschauungswelt und glaubt, die Lieder von hier aus verstehen zu können; heute hat er diesen Bann abgeschüttelt und glaubt mit Bousset und Cumont an ihren iranischen oder vormanichäischen Ursprung. So bedeuten die HWE noch keinen Fortschritt in seiner Entwicklung.

Einen grundlegenden Irrtum hat R. hier zuerst begangen, und da er ihn heute noch mitschleppt (JEM S. 74), lohnt es sich, ihn davon zu befreien. Als engverwandte Parallele zum Perlenlied betrachtet er eine demotische Zaubererzählung von Horus (S. 103), die schon

1) Leipzig, 1906. Abgekürzt HWE.
2) Himmelswanderung und Drachenkampf (= HD.), S. 44; **Iranisches** Erlösungsmysterium (= IEM.), S. 70. Über beides s. u.

Diodor (I, 25) zu kennen scheint, die also sicher bis in die frühptolemäische Zeit zurückreicht: Horus erzählt von sich in der ersten Person, nachdem er sich vorgestellt hat. Ich war gerade in Syrien, dem „Land der Millionen“, als meine Mutter Isis hinter mir drein kam und mich aufforderte, eilends nach Ägypten zurückzukehren und als Königssohn das Erbe aus der Hand meines Vaters Osiris in Empfang zu nehmen. Schon wollte ich mich erheben, da traf mich eine Wunde, aber meine Mutter heilte mich. Damit schließt die Göttersage, — ein Zeichen, daß sie als Wundzauber benutzt worden ist. Sie ist in sich verständlich; auffällig ist nur die Bezeichnung Syriens als des Totenreiches, des „Landes der Millionen“. Sie weist, wie wir aus Diodor lernen, noch auf eine ältere Fassung hin. Denn nach Diodor ist Horus von den Titanen überlistet und getötet worden; seine Mutter findet seinen Leichnam am Wasser, gibt ihm die Seele wieder und läßt ihn nicht nur vom Tode auferstehen, sondern macht ihn sogar unsterblich. Der Text und seine Geschichte ist ganz aus ägyptischen Vorstellungen verständlich, wie R. vortrefflich dargelegt hat. Er irrt nur darin, daß er die Erzählung in „gnostischem“ Sinne ausdeutet; es ist auch nicht eine einzige Spur vorhanden, die auf den Erlösungsglauben hinweist. Die angebliche Ähnlichkeit mit dem Perlenlied beschränkt sich darauf, daß in beiden Fällen ein Königssohn aus der Fremde zurückgeholt wird, um sein Erbe in der Heimat anzutreten; dazu könnte man unzählige Märchenparallelen aus der ganzen Welt beibringen. Alles Andere ist von R. eingetragen. So soll Horus nach R. in der Fremde die Heimat vergessen haben, und das wäre in der Tat eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem Perlenlied. Aber davon ist nichts gesagt, und wahrscheinlicher befindet sich Horus auf der Flucht vor seinen Feinden, den „Titanen“ Diodors; denn gerade als er zurückkehren will, wird er tödlich getroffen. Die Zaubererzählung fügt sich vielleicht nicht organisch in die uns aus älterer Zeit bekannten Göttersagen von Osiris und Horus ein, aber sie ist Geist von ihrem Geiste und mag sehr viel älter sein als Diodor. Für das Alter des Erlösungsglaubens jedoch kann sie uns nichts lehren, weil sie nichts mit ihm zu tun hat.

3. „Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen“ [1] heißt das zusammenfassende Werk R.s, dessen Anschaffung jedem Theologen aufs dringendste empfohlen werden muß, da es der neutestamentlichen Paulus-Forschung einen lebhaften Anstoß gegeben hat, und da seine Wirkungen heute noch fortdauern. Es ist aber nicht nur für die gegenwärtige Problemstellung wichtig, sondern bietet auch den besten Einblick in die Arbeitsweise und die Ergebnisse von R.s unablässigem Ringen. Eigenartig für seine Betrachtung ist die Zusammenschau des Christentums,

1) Die erste Aufl. Leipzig 1910, die zweite 1920 Ich zitiere nur diese, abgekürzt HMR.

speziell eines Paulus, mit der religiösen Umwelt des Hellenismus, genauer mit einer bestimmten Gruppe der es umgebenden hellenistischen Religionen, die mit ihm aufs engste verwandt sind und, statt von ihm abhängig zu sein, vielmehr mit ihm gemeinsam denselben Ursprung haben. R. beschränkt sich in der Hauptsache darauf, ihr Wesen zu beschreiben, nicht ihre Herkunft zu untersuchen, wenn er es auch nicht ganz vermeiden kann, einzelnen Vorstellungen die Ursprungsmarke anzuheften. Gerade in jener Beschränkung ist das Buch wertvoll, weil man das Wesen sicher erkennen kann, während der Ursprung hypothetisch bleibt. So liegen zwischen der ersten und zweiten Auflage der HMR seine Studien über die manichäische und mandäische Religion, die ihm die Ableitung des Erlösungsglaubens aus dem Iranischen sicher gemacht haben, und die seine Blicke jetzt mehr nach Persien als nach Ägypten lenken; und doch hat er ihre Ergebnisse der zweiten Auflage insofern organisch einfügen können, als er kaum ein Wort des Gesagten zu ändern brauchte, um Widersprüchen zu entgehen. Eine gewisse Spannung ist vorhanden, kann man doch die verschiedenen Schichten nach den beiden Stichworten „Ägypten" oder „Iran" leicht voneinander sondern; anderseits aber ist es auch unendlich reizvoll, die jahrzehntelange Arbeit eines Forschers sich mit ihrem allmählichen Durchringen zur Klarheit ungewollt im Text widerspiegeln zu sehen. Es gehört fast stets zur Eigentümlichkeit seiner Darstellung, daß er dem Leser die eigenen Wege und Umwege, oft auch Irrwege, nicht erspart.

Das Buch zerfällt in drei Teile, die äußerlich nicht kenntlich gemacht sind, aber aus der inneren Gliederung hervorgehen: 1. Das Wesen der hellenistischen Mysterienreligion im allgemeinen (S. 1—25). Das Wort „Mysterienreligion" sollte im Singular stehen; denn es kommt R. nicht auf die unterscheidenden, sondern auf die gemeinsamen Züge der von ihm behandelten Religionen an. Als die einzelnen Vertreter beschreibt er 2. die Isismysterien (S. 25), Attismysterien (S. 32), Hermesmysterien (S. 33), „altiranischen" Mysterien (S. 37), Philo (S. 41) und den Gnostizismus (S. 44). Vollständigkeit ist nicht erstrebt und auch nicht unbedingt notwendig. Trotzdem vermißt man die Mithrasmysterien, von gelegentlichen Erwähnungen abgesehen; die von R. behandelte sogenannte Mithrasliturgie ist kein vollwertiger Ersatz dafür. Die Hellenen wollten zwar nichts von ihnen wissen, um so mehr aber die Kleinasiaten und Römer, und da sie ein wichtiges Bindeglied zwischen Iran und Rom bilden, so muß man sie als einen wesentlichen Bestandteil der hellenistischen Religionen betrachten. 3. Als letzten Typus schildert R. den Paulus (S. 47—66). Der Umfang, den dieser in der Hauptdarstellung wie in den Beilagen (Paulus als Pneumatiker S. 185 bis 244) einnimmt, rechtfertigt es, ihn besonders zu zählen; ja er gehört eigentlich mit in den Titel, der lauten sollte: „Paulus und die hellenistische Mysterienreligion."

Freilich kann man auch gegen den Ausdruck „Mysterien“ Bedenken erheben. R. unterscheidet zunächst zwischen öffentlichen und persönlichen Mysterien: was dort öffentlich dargestellt und von der Gemeinde geschaut wird, erlebt hier der Einzelne im Geheimen selbst; sodann zwischen echten und literarischen Mysterien, bei denen die Handlung fehlt und in die religiöse Phantasie verlegt wird; geblieben sind nur die Bilder und die Sprache der Mysterien. In vielen der sogenannten „Mysterienreligionen“ ist auch nach R.s Auffassung kein Mysterium mehr vorhanden; bei einzelnen kann man im Gegensatz zu ihm zweifeln, ob es überhaupt je vorhanden war wie in der „altiranischen“ oder in der hermetischen Religion. Jedenfalls ist der Name nicht ganz zutreffend und kann leicht irreführen.

Die gemeinsamen Züge der genannten Mysterienreligionen hat R. gut hervorgehoben und dadurch ein anschauliches, bis dahin unbekanntes Bild entworfen. Es sind nicht mehr die alten, scharf voneinander gesonderten Volksreligionen, sondern sie sind synkretistisch umgestaltet und einander angenähert. Wie auf der einen Seite die Götter in die Menschenwelt hineingezogen werden, so werden auf der anderen die Menschen zu Göttern emporgehoben; in den Mysterien erlebt man vielfach die Vereinigung von Gott und Mensch. Die Religion ist eine Angelegenheit des Glaubens geworden; man wird nicht mehr in sie hineingeboren, sondern muß sich durch Wahl für sie entscheiden. Jede von ihnen hat ihre individuellen Heilsbotschaften, einen Kanon heiliger Schriften, bestimmte Predigtformen und feste Bekenntnisse. Die Bildung religiöser Gemeinden vollzieht sich besonders durch Loslösung zahlreicher Menschen von der Heimat, wie der Kaufleute, Soldaten und Beamten. Umherziehende Missionare, Propheten und Wundertäter fördern diesen Prozeß. Man sucht Erlösung nicht nur von Krankheiten und Leiden aller Art, sondern auch vom Tode. Der Erlöser kommt vom Himmel auf die Erde, und man kehrt mit ihm oder gleich ihm zum Himmel zurück, um im Jenseits an der Gottheit teilzuhaben; durch die Ekstase kann man schon im Diesseits die Seligkeit vorausgenießen.

Diese in groben Umrissen angedeutete Darstellung, die von dem reichen Inhalt der Anmerkungen und Beilagen keinen Begriff geben kann, wird man kritisch erst dann ganz würdigen können, wenn man sich darüber klar ist, daß der Hellenismus drei große Bestandteile in sich vereinigt, die ihrem innersten Wesen und ihrer Herkunft nach grundverschieden sind: 1. den dualistischen Erlösungsglauben, der wahrscheinlich aus dem Iran stammt; 2. den pantheistischen Zauberglauben, der ägyptischen Ursprungs ist; und 3. den fatalistischen Sternglauben, der von Babylonien ausgegangen ist. Bei R., der sich mehrfach ausdrücklich gegen eine solche „etikettierende“ Analyse verwahrt, liegt alles auf einer und derselben Fläche, und insofern ist seine Darstellung ein getreues Spiegelbild des alles in sich verschlingenden und alle Unterschiede verwischenden Hellenis-

mus. Aber eine scharfe Sonderung dient der historischen Erkenntnis und der begrifflichen Klarheit, und auch ohne daß R. der selbstgesetzten Aufgabe untreu würde, könnte er in der nächsten Auflage seines Buches die chaldäische Astrologie, den Fatalismus und was sonst dazu gehört, stärker betonen, als er gegenwärtig tut (S. 43); ferner müßte er den Zauberglauben, der jetzt nur als das Gegenstück zum Mysterienglauben erscheint, nicht nur in seiner Ähnlichkeit mit ihm, sondern auch im Gegensatz zu ihm erfassen [1].

4. Durch klare Problemstellung und übersichtliche Beweisführung zeichnet sich R.s schöner Aufsatz über Psyche aus [2]. Er will zeigen, daß die Seele, die im Hellenismus meist nur als verblaßte Hypostase erscheint, ursprünglich eine iranische Göttin war und einen Mythus hatte, der im Märchen des Apuleius von Amor und Psyche noch deutlicher nachklingt als in den mit platonischen Spekulationen verbrämten Systemen der Gnosis. Er nennt die Göttin „iranisch", weil sie sich in „relativ früher Zeit auf iranischem Boden", d. h. bei den Manichäern, nachweisen läßt, gibt aber „willig die Unsicherheit über den letzten Ursprung" zu, weil sich die Einwirkung babylonischer Vorstellungen nicht abgrenzen läßt (S. 18). Immerhin sollte man dann den Ausdruck „iranisch" prinzipiell vermeiden und lieber „iranisch-babylonisch" sagen; das dient der wissenschaftlichen Klarheit und zugleich der historischen Gerechtigkeit. Tatsächlich ist eine iranische Göttin Seele nirgends sicher bezeugt (doch vgl. JEM 31), sondern nur eine manichäische, und so viel auch die Manichäer aus der iranischen Religion entlehnt haben mögen, so bedarf es doch erst eines besonderen Beweises, daß auch die Göttin Seele dorther stammt. Da die manichäi-

1) Von den folgenden Schriften R.s müssen die Titel genügen, da sie von dem Zielpunkt unseres Forschungsberichtes etwas abseits führen: Historia Monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916 (vgl. die Besprechung in ZKG NF. 1, 1919, S. 388—390). — Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur [= Hirt des Hermas] (= Festschrift für Friedr. Carl Andreas, S. 33 ff.), Leipzig 1916; abgekürzt HD. — Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus (GGN. 1919, S. 1—37).

2) Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur. In: SHA. [= Sitzungsber. der Heidelberger Akad.], 1917. Da ein Inhaltsverzeichnis fehlt, sei es hier nachgeholt: **1.** Psyche in manichäischen und mandäischen [Joh.-Buch Lidzbarski 55, 6—57,20; 222, 6—224, 20] Texten (S. 3—18); **2.** in chaldäischen Orakeln (S. 18—20); **3.** bei den Harraniern (S. 20—23); **4.** in der Weltschöpfung des 8. Buches Mosis [= Dieterich: Abraxas] (S. 23—44); **5.** Plotin Enn. II, 9 (S. 45—47); **6.** Naassenerhymnus (S. 47—49); **7.** Arabische Mahnrede des Hermes an die Seele (S. 50—67); **8.** Corpus Herm. X, 7. XI (XII); Ps.-Apuleius: Asclepius; *Κόρη κόσμου* bei Stobaios I, 389, 5 ff. (S. 67—87); **9.** Apuleius: Metamorphosen (S. 88—110); Werke hellenistischer Kleinkunst mit Darstellungen der Psyche (S. 93—104); der ägyptische Mythus von der Göttin Tefnut (S. 107 f.). Abgekürzt: Psyche. Vgl. auch R.s Eros und Psyche (SHA. 1914).

sche Religion ihrem Wesen nach und von Anfang an synkretistisch ist, so muß jede Einzelvorstellung für sich untersucht werden. Für R. genügt die Tatsache, daß uns die Göttin Seele in manichäischen Texten begegnet, als „der vollgültige Beweis, daß Psyche wirklich eine iranische Göttin ist und nicht etwa in die Listen der Turfān-Fragmente zusammen mit Jesus aus einem gnostischen System gekommen ist“ (S. 90).

Diese auf den ersten Blick überraschende und unverständliche Behauptung erklärt sich, wenn ich recht sehe, aus R.s Axiom: Eine Göttin und ein Mythus müssen älter sein als eine Hypostase und eine abstrakte Spekulation. Daher sucht er nach einer „echten, bodenständigen Gottheit“ (S. 44) und nach einem „Urmythus“ (S. 108), und in dem Augenblick, wo er Beides gefunden hat, glaubt er dem Ursprung nahe zu sein. In dem Schutt abstruser Zaubertexte, in dem Rankenwerk wildphantastischer theologischer Spekulation, in der Verflüchtigung erhabener religiös-philosophischer Ideen des Hellenismus hat R. mit feinem Verständnis und klarem Blick überall ein und denselben Erlösungsglauben wieder entdeckt: Alles Göttliche im Menschen und in der Welt stammt von einem Gottwesen, das in die Welt und in die Menschheit herabstieg, und durch ein Gottwesen muß es wieder hinaufsteigen und zu Gott zurückkehren, gleichgültig wie immer man dies Gottwesen benennen mag. „Eine Urseele oder Göttin, die von ihrem Schöpfer abgeirrt ist, wird am Ende aller Dinge mit ihm wieder vereinigt; das ist Religion, nicht Philosophie“ (S. 87). Im tiefsten Grunde gewiß, und darum wird man R. nur zustimmen können, wenn er es ablehnt, die Erlösungsreligion auf ein philosophisches System zurückzuführen. Das große Erlösungsdrama, bald an eine männliche bald an eine weibliche Gottheit geknüpft, mit der Kosmogonie aufs engste verbunden und von vorbildlicher Bedeutung für den Menschen, kann man nicht gut aus Plato ableiten (S. 22), eher schon aus den hermetischen Schriften. Es ist leichter begreiflich und durch zahlreiche, sichere Parallelen zu belegen, daß der Mythus in Philosophie aufgelöst, als daß umgekehrt die Philosophie in Mythus übertragen wurde, obwohl es vielleicht auch für diesen Vorgang Gegenstücke gibt. Indessen handelt es sich in dieser Untersuchung R.s nicht um den Erlösungsglauben, sondern nur um die Seele, und da wird man fragen müssen: Ist die Seele als Gottwesen wirklich in der Religion bodenständig? Selbst wenn man mit R. die Erlösungsreligion für älter hält als die Erlösungsphilosophie, kann doch die Seele aus dieser in jene eingedrungen sein.

R. liefert selbst das beste Beispiel gegen seine These (S. 22). Wenn die Göttin von Hieropolis bei Plutarch Aphrodite, Hera, Aitia oder Physis genannt wird, dann wissen wir sofort, daß keiner dieser Namen ursprünglich ist; sie sind sämtlich Ersatz entweder aus der griechischen Religion (Aphrodite, Hera) oder aus der griechischen Philosophie (Aitia, Physis) für Atargatis (Derketo). Gewiß sind Aitia und

Physis hier Götternamen, aber sie sind es erst nachträglich geworden. Genau so ist Psyche keine „echte“, primäre, sondern eine sekundäre Ersatz-Gottheit, ob sie nun direkt oder wer weiß auf welchen Umwegen aus der Philosophie entlehnt ist. Wenn ursprünglich eine Gottheit im Mittelpunkt der Erlösungsreligion stand, dann hieß sie gewiß nicht „Seele“ oder „Urseele“; denn echte Gottheiten haben niemals oder nur ganz selten durchsichtige Namen. Entscheidend aber ist 1. die Tatsache, daß die alten Iranier nach den uns vorliegenden Texten keine Göttin Seele kannten, und daß 2. auch im manichäischen Erlösungsdrama die Göttin Seele nur selten genannt wird. Es handelt vielmehr von Ormuzd oder von dem Urmenschen, von denen wenigstens Ormuzd eine echte Gottheit ist. Wenn R. selbst zugibt, in der mandäischen Religion sei „die Seele“ erst ein jüngerer Ersatz für den ersten Menschen (HMR 49), dann darf man für die manichäische Religion dasselbe vermuten. Dazu kommt 3: Auch im Manichäischen hat die Göttin Seele keinen eigenen Mythus; in der Regel wird nur der des Urmenschen auf sie übertragen, freilich nicht immer.

In einem Text heißt es: „Von mir ist erbaut worden ein Palast und eine Wohnung von guter Ruhe für die Psyche des Lebenshauches“ (S. 5). Selbst wenn hier eine Gottheit gemeint sein sollte, was aus dem kurzen Bruchstück nicht zu ersehen ist, wäre dennoch klar, daß diese Aussage ursprünglich von der menschlichen Einzelseele gilt und erst sekundär von der Göttin ausgesagt wird. Genau so ist es noch im Mandäischen: „Kehrt zurück zu dem Wohnsitz, von dannen ihr ausgegangen, zu dem, was das Leben euch geschaffen, dem Palast des Glanzes und der Kammer des Lichts“ (GR 257, 6 = Brandt, Mand. Rel. 78). In einem anderen manichäischen Text heißt es: „Deinetwegen hat der gute Schiffer die aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich“ (S. 100). Die „Psyche“ ist hier die bräutlich geschmückte Jungfrau, mit der sich die aufsteigende Seele des Wahrhaftigen im himmlischen Brautgemach vereinigen soll, also ein Ersatz für die Lichtjungfrau. Der Gedanke vom Aufstieg der Seele als Brautfahrt, der in der Gnosis häufiger begegnet (S. 109), läßt sich als ein Bild inbrünstiger religiöser Leidenschaft verstehen; doch kann man fragen, wie weit hier ein echter Mythus hineinspielt. Zur Beantwortung hilft eine aramäische Inschrift Kappadokiens aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., die die Vermählung des „Königs Bel“ mit der „mazdajasnischen Glaubensjungfrau“ feiert (Lidzbarski: Ephemeris I, 69). Der „Glaube“ (*dēn* = pers. *daēna*) wird schon hier als „Göttin“ bezeichnet, schwerlich von Iraniern selbst, wohl aber von iranisch beeinflußten Kreisen. Bel, ursprünglich Gott, später Ahnherr der assyrisch-kappadokischen Könige — Kappadokien ist eine altassyrische Kolonie —, ist hier zugleich der göttliche Urmensch, wie Attis bei den Phrygern, Ormuzd bei den Manichäern. Wie sich der Urmensch in göttlichen Gestalten vermummt, so auch die iranische

„Jungfrau“; vermutlich ist sie mit der βασίλισσα der Weltenschöpfung im 8. Buch Mosis identisch (S. 31. 38), sicher mit der κόρη κόσμου der hermetischen Schriften (S. 70) und der κόρη τοῦ φωτός in dem Hymnus der Thomasakten, der ebenfalls ihre Hochzeit besingt und darum die nächste Parallele zu der kappadokischen Inschrift bildet. Beide führen uns auf semitischen Boden, wo der ἱερὸς γάμος jetzt bis in die sumerische Urzeit zurückverfolgt werden kann. So ist die Ausmalung des Jenseits unter dem Bilde sexueller Freuden, das „Sakrament des Brautgemachs“, wohl zweifellos echt semitischen Ursprungs. Dafür spricht auch, daß die Jungfrau anderswo Barbelo heißt (Bousset: Gnosis, S. 14f.); da hat sie noch den altassyrischen Namen der hochberühmten Jštar „in Arbela“ bewahrt. Dieser Name fehlt bei den Manichäern. Aber die Jungfrau heißt bei ihnen wie bei den Gnostikern unter anderem auch „Mutter der Lebendigen“, das zweifellos aus der Genesis (3, 20) von Eva entlehnte Prädikat der Urmutter, die zu dem „Urmenschen“ ausgezeichnet paßt. Wie die „Lichtjungfrau“ der Manichäer aus der iranischen, die „Mutter der Lebendigen“ aus der jüdischen Religion stammt, so kann „die Seele“ (oder Urseele) letztlich platonischen Ursprungs sein, mag sie auch erst auf Umwegen und vielleicht schon als Göttin zu den Manichäern gelangt sein.

Wenn daher auch die Hauptthese R.s sich schwerlich durchsetzen wird, so bleibt seine Studie über „Psyche“ doch eine wertvolle Förderung des Problems durch die Sammlung des Stoffes, die Schärfe der Fragestellung und einleuchtende Erklärung vieler Einzelheiten.

5. Von allen Werken R.s ragt der Aufsatz über Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung[1] am meisten durch Scharfsinn, Kombination und Wagemut hervor. Wenn auch Einzelheiten anfechtbar sind und weit über das Ziel hinausschießen, wird doch das meiste für die Erforschung der mandäischen und zugleich der hellenistischen Religion bleibende Bedeutung haben.

Man sieht, wie R. sich immer mehr von seiner Vergangenheit zu befreien versucht. Einen entscheidenden Schritt hatte er schon in der „Psyche“ getan, indem er den Erlösungsglauben, das Zentrum der hellenistischen Religion, mit Entschiedenheit für „iranisch“ ausgab.

1) In SHA. 1919. Auch hier vermißt man ein Inhaltsverzeichnis: Analyse des ganzen mandäischen Buches (S. 1—17); Analyse speziell der darin enthaltenen Apokalypse (S. 17—41); Höllenfahrt Christi (S. 25—33); Mt. 23, 34—39; Lk. 11, 49—51; 13, 34—35 Q. (S 41—53); Die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur: Spr. 7—9; Weisheit 7, 22; Hen. 42 (S. 53—59); Mt, 11, 5; Lk. 7, 22 Q. (S. 60—62); Mk, 14, 58; Apg. 6, 13; Joh 2, 18ff. (S. 63—70); Verhältnis der Mandäer zu Christus (S. 71—77) und Johannes dem Täufer (S. 77—85); Übernahme eines mandäischen Sakramentes durch die Valentinianer Iren. I, 21, 5 = Datierung des zweiten Buches des linken Genza (S. 85—88); Übernahme einer iranischen Tradition durch die Phryger Hipp. El. V, 7, 6 = der Demiurg Esaldaios oder „der Vierte“ (S. 89—97). Abgekürzt MBHG.

Um den iranischen Erlösungsglauben genauer kennen zu lernen, wandte er sich der manichäischen und mandäischen Literatur zu, die sich ihm damals zu erschließen begannen, durch befreundete Forscher. Jetzt kommt ein Zweites hinzu: Die Übereinstimmung des Paulus mit dem Hellenismus hatte er bis dahin aus der Nachwirkung der Mysterien erklärt; da aber Paulus nicht direkt an Mysterien teilgenommen haben konnte, so vermutete er einen literarischen Einfluß hellenistischer Erbauungsliteratur. Die Abhängigkeit sah er mehr auf dem Gebiet der Sprache und der Bilder. Jetzt dagegen ist er von einer sachlichen Abhängigkeit der Vorstellungen überzeugt, die indirekt durch das Judentum vermittelt sei. So glaubt er jetzt, Spuren der hellenistischen Erlösungsreligion im Judentum und im Evangelium nachweisen zu können. Unter diesem Gesichtspunkt muß man seine neuesten Schriften lesen, wenn man sie im Zusammenhang seines Lebenswerkes verstehen will (S. 7; HMR 258).

Ein Beispiel für die Kühnheit seiner Schlußfolgerungen in der genannten Abhandlung ist die Hypothese, durch die er eine mandäische Apokalypse zur Quelle eines Evangelienzitates macht. In der Antwort Jesu an den Täufer (Mt. 11, 5; Lk. 7, 22) ist Jes. 35, 5 benutzt; aber der alttestamentliche Text ist erweitert um drei Glieder, von denen das eine aus Jes. 61, 1 stammt: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Die beiden anderen: „Die Aussätzigen werden rein, und die Toten stehen auf“ schienen, wie man bisher annahm, freie Zutat Jesu oder des Evangelisten. R. weist indessen diese beiden Glieder auch in dem Jesaia-Zitat der mandäischen Apokalypse nach, die er mit zweifelhaftem Recht aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems herleitet, und behauptet nun, die Evangelienquelle Q sei von ihr abhängig (S. 60). Die Gründe dafür sind schwach und fallen sofort hin, wenn man die Elias-Apokalypse vergleicht, die nach R. in dem mandäischen Schrifttum benutzt ist (S. 77). Da liegt wiederum das Zitat aus Jes. 35, 5 vor, wiederum um dieselben beiden Glieder vermehrt: der Messias wird die Aussätzigen reinigen und die Toten auferwecken; dies letztere wird freilich nicht gesagt, aber deutlich vorausgesetzt, da der Lügenmessias, von dem hier die Rede ist, alle Werke des Gesalbten tun kann bis allein auf die Totenerweckung. Im Gegensatz zum Evangelium stimmen aber die Elias-Apokalypse und die mandäische Apokalypse noch genauer darin überein, daß erstens die Anspielung auf Jes. 61, 1 fehlt, und daß zweitens dafür noch ein anderes Glied hinzugefügt ist: das allgemeine Wunder der Krankenheilung. Demnach ist vermutlich auch hier die mandäische Apokalypse von der Elias-Apokalypse abhängig; wenn nicht, so schöpfen alle drei Schriften unabhängig voneinander aus derselben spätjüdischen Überlieferung, in der Jes. 35, 5 bereits um zwei Glieder gewachsen war.

Vorsichtiger ist R. bei der Erörterung der Parallelen zu dem Jesuswort in Mk. 14, 58: „Ich zerstöre diesen Tempel, der von Händen

gemacht ist, und baue in drei Tagen einen neuen, der nicht von Händen gemacht ist." Der mandäische Menschensohn, Anôš-Uthra, sagt: „Ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Tempel" oder „meinen Palast" (S. 63). Und in einem manichäischen Turfān-Fragment heißt es: „Ich vermag diesen Palast zu zerstören, der mit Händen gemacht ist, und in drei Tagen werde ich machen, was nicht mit Händen gemacht ist" (S. 66). R. hätte noch eine dritte Parallele hinzufügen sollen; denn dasselbe Wort klingt auch in der jüdischen Überlieferung wieder, wo von dem Messias Menahem ben Hiskia erzählt wird, daß „um seinetwillen" oder „unmittelbar nach ihm" der Tempel zerstört und wieder aufgebaut werden sollte (Jer. Talmud Ber. II 4, fol. 5a und Var.). R. hält mit Recht den manichäischen Satz für ein Zitat aus dem Evangelium; die Übereinstimmung ist wörtlich, und ein Manichäer hätte niemals von sich aus das Teufelswerk des Leibes für einen „Palast" erklärt. Auch der mandäische Text spielt wohl auf das Evangelium an. Aber es scheint mir erwägenswert, ob nicht das angeführte Wort ursprünglich dem Zeloten Menahem gehört, in dessen Mund und zu dessen Geist es ausgezeichnet paßt: durch die Eroberung der römischen Zwingburg von Jerusalem, die sein Werk war, hat er den jüdischen Krieg entfesselt und damit den Untergang des Tempels verschuldet. Nach dem Tod des Hohepriesters Ananias, der ebenfalls sein Werk war, stolzierte er als ein politischer Messias, mit königlichen Gewändern bekleidet und von einer bewaffneten Leibwache umgeben, auf dem Tempelplatz umher, bis er gefangen und gemartert wurde (Bell. Jud. II 17, 8f.). Dann wäre das Wort, das ursprünglich wörtlich gemeint war und einen Wiederaufbau des Tempels durch Gottes oder der Engel Hände in Aussicht stellte, erst sekundär auf Jesus übertragen und erst nach der Zerstörung Jerusalems in die Evangelienüberlieferung eingedrungen, wie ja vielleicht auch Menahems feierlicher Einzug als König in Jerusalem das Vorbild für den gleichen Vorgang im Leben Jesu gewesen ist.

6. In die zweite Auflage der HMR hat R. zwar die Ergebnisse seiner neuesten Forschungen eingefügt, aber sie ist doch nicht organisch aus seiner gegenwärtigen Gesamtanschauung hervorgewachsen. So hat er jetzt „Das iranische Erlösungsmysterium"[1] in einem besonderen Werke dargestellt, das seine bisherigen Studien zusammenfaßt und sie zugleich weiterführt. Man merkt hier mehr als sonst in seinen Schriften das Unfertige; er schleppt noch zu viel von seiner Vergangenheit mit sich, und das Neue ist noch nicht voll ausgereift. Aber wenn

1) Bonn 1921. Abgekürzt IEM. — Als kurze Zusammenfassung dieses Buches schrieb R. selbst den Aufsatz: „Iranischer Erlösungsglaube" in ZNW. XX, 1921, S. 1—23. Fortan abgekürzt ZNW. Eine eingehende Anzeige „Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionsgeschichte" veröffentlichte Hans Leisegang in Ztschr. f. Missionskde. u. Relwiss. 36, 1921, S. 257—264. 289—299.



seine Entwicklung auch noch nicht abgeschlossen erscheint, so sieht man doch deutlich, welchem Ziele sie zustrebt, und so viel man auch im einzelnen an dem Buche auszusetzen haben mag, muß man es doch, im ganzen betrachtet, einen wesentlichen Fortschritt, ja in gewissem Sinne epochemachend in unserer Erkenntnis vom Werden der hellenistischen Religion und des Judentums nennen. Der Einfluß der iranischen Religion, den Bousset für die jüdische Apokalyptik bereits erwiesen hat, ist hier zum erstenmal auch für die Erlösungsreligion wahrscheinlich gemacht. Da uns gleichzeitige Quellen für die iranische Religion fehlen, bleibt freilich nur der indirekte Weg der Rückschlüsse aus der späteren für die ältere Zeit übrig. Die von R. fast stets befolgte Methode hat hier gute Früchte getragen und Resultate gezeitigt, die auch der schärfsten Kritik standhalten dürften.

R. geht aus von den neuen Urkunden der manichäischen Turfān-Texte, deren Interpretation schon an und für sich eine Tat bedeutet. Die manichäische Religion ist zwar jung, hat aber den Vorzug, daß ihr engerer oder weiterer Zusammenhang mit der iranischen Religion schlechthin unbestreitbar ist. Daran schließt sich eine Darstellung des mandäischen Erlösungsglaubens, der uns vielleicht schon in eine etwas ältere Zeit zurückführt. Für die Datierung sind Einzelheiten der christlichen Gnosis von entscheidender Bedeutung. R. betont mit Recht, daß uns bei den Valentinianern und Naassenern, in den Oden Salomos und in den Hymnen der Thomasakten Anschauungen überliefert sind, die sich mit denen der manichäischen und mandäischen Religion decken und darum als „vormanichäische Gnosis" zusammengefaßt werden können. Sind wir damit sicher bis an den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. gekommen, so ist bis zum Deutero-Paulinismus und zu Paulus selbst nur noch ein kleiner Schritt. Damit sind die iranische und die jüdisch-christliche Religion durch eine fortlaufende Kette von Zeugnissen verbunden, die der analytische Forscher zwar von rückwärts nach vorwärts zusammengestellt und untersucht hat, die der synthetische Historiker aber umgekehrt in geschichtlicher Reihenfolge lesen muß. Vorsichtig setzt R. zum Schluß noch einen Fuß ins Judentum und will dort drei iranische Vorstellungen nachweisen: 1. die Gestalt des Menschensohnes in der Apokalyptik; 2. die Gestalt der Weisheit in der Spruchweisheit und 3. die Gestalt des Aion bei Hesekiel. In allen drei Fällen ist ihm der Wahrscheinlichkeitsbeweis geglückt und läßt sich durch weitere Beobachtungen verstärken [1].

R. macht es dem Leser nicht immer leicht, ihm zu folgen, teils weil er zu viel voraussetzt, teils weil er seine Anschauungen nicht über-

1) In IEM. sind leider sehr viel Druckfehler, von denen einige sinnstörend sind. S. 16, Z. 20 lies: „das zweite Buch des linken Genza"; S. 37, Z. 11 hat zwar der Text von Le Coq: „haben wir nicht ausgeführt", aber das „nicht" beruht auf einem Versehen, wie Le Coq R. und mir mitgeteilt hat; S. 255, Z. 19 lies „ihre Lehmstücke abgekniffen hat".



sichtlich genug gruppiert, teils weil er sich bisweilen nicht klar genug ausdrückt, teils weil er sich in seinen verschiedenen Veröffentlichungen widerspricht. Die hier begonnene kritische Auseinandersetzung wird daher nicht nur das Verständnis der Sache, sondern auch das Verständnis R.s fördern können. Sie soll sich beschränken auf bestimmte Vorstellungsreihen, will vor allem in IEM und zugleich in die neuesten Forschungen über die manichäische und mandäische Religion einführen und sie weiterführen. Die Ausdrücke „Mysterienreligion" und „Erlösungsmysterium" vermeide ich dabei absichtlich, weil ich das Wort „Mysterium" in diesem Zusammenhange beanstande und nur in beschränktem Maße für richtig halten kann. Ich rede von „Erlösungsreligion" und verstehe darunter den Glauben an die Erlösung des Menschen vom (leiblichen und geistigen) Tode durch (ekstatisches) Einswerden mit einem Gottwesen, das vom Himmel in die Materie hinabsteigt, in sie verstrickt und aus ihr erlöst wird, um wieder zum Himmel zurückzukehren. Auch das Wort „Messias" vermeide ich, weil es alttestamentlich ist, der „Gesalbte" heißt und den König oder Priester bezeichnet, aber niemals den „Erlöser" im Sinne von *σωτήρ*. (Fortsetzung folgt.)

A. v. Harnacks Marcion

Von H. v. Soden, Breslau

In seinem 70. Lebensjahr beschert uns A. v. Harnack eine große Monographie über Marcion [1]. Er bringt damit Studien zum Abschluß, die er vor 50 Jahren mit einer von der Dorpater theologischen Fakultät gekrönten, ungedruckt gebliebenen Preisarbeit begonnen hat. „Marcion ist in der Kirchengeschichte meine erste Liebe gewesen, und diese Neigung und Verehrung ist in dem halben Jahrhundert, das ich mit ihm durchlebt habe, selbst durch Augustin nicht geschwächt worden" (S. III). Davon zeugt das neue Buch auf vielen Seiten. Eine ausgesprochene Sympathie und Hochschätzung für seinen Helden begleitet den Verfasser bei der mühsamen Ausgrabung und Wiederherstellung der durch einen unauslöschlichen Haß verschütteten und verstümmelten Denkmäler des Erzketzers. Marcion ist auch für Harnack wie einst für seine altkirchlichen Anhänger ein zweiter Paulus; ja, er ist ihm ein altchristlicher Luther, der radikale und konsequente Soteriologe, der Verkünder der grundlosen im Evangelium offenbarten Liebesgnade des

1) Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921. XV, 265, 357* S. 80, geb. 89 ℳ. (Das Werk wird gleichzeitig als Bd. 45 der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" ausgegeben.)



gütigen Gottes, der über den nur gerechten hoch erhaben ist, und des menschlichen Sündenbewußtseins, für das der Ruhm moralischer Untadelhaftigkeit nur gefährliche Selbstgewißheit ist. Als der Prophet dieser eigentlichen Religion in der geschichtlichen Religion hat Marcion auch uns noch viel zu sagen. Nach Harnack haben wir sein Testament insofern noch zu vollstrecken, als wir mit der kanonischen Autorität des Alten Testaments, d. h. der Gleichstellung beider Testamente, endlich offen zu brechen haben; daß Marcion es tat, war nicht unrecht, sondern nur unzeitig. „Das AT. im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“ (S. 248f.). Es ist hier nicht der Ort, sich mit solchen über die reine Historie hinausgreifenden Thesen auseinanderzusetzen, so sehr man es Harnack Dank wissen wird, daß er auch in diesem Werk nicht nur Historiker, sondern Theologe ist. Und so wollen wir nicht mit ihm rechten, wenn er nach besonnenen und besinnlichen Hinweisen auf Marcions Schranken und Schwächen seine Darstellung mit dem Satze schließt: „Dennoch kann man nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden!“ (S. 265). Wir lassen ungefragt, ob nicht bei uns schon allzuviele Marcioniten ihr Wesen treiben, und ob nicht der erste Artikel des Taufbekenntnisses, bei dem Harnack der Kirche recht gibt, seine Beurteilung des AT. modifizieren muß; wir wenden uns dem geschichtlichen Marcion zu, den Harnacks Geist aus verdorrten Gebeinen zu Fleisch und Blut werden läßt.

„Marcion reicht uns den Schlüssel, um die Mehrzahl der schwierigen Probleme zu erschließen, die der Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter bietet“ (S. IIIf.). Er ist nicht, wie die kirchliche Tradition es darstellt, der pontische Wolf, der die katholische Kirche durch seinen Einbruch eine Zeitlang in Schrecken und Verwirrung gesetzt hat, sondern er ist vielmehr ihr eigentlicher Schöpfer; „die altkatholische Kirche muß als ein (antithetisches und synthetisches) Produkt der Einwirkung Marcions auf das nachapostolische Christentum erscheinen“ (S. 247 Anm.). Er hat durch die Schöpfung seines Kanons den katholischen Kanon als solchen geschaffen; denn dieser ist nur der um die allgemein anerkannten, von Marcion verworfenen apostolischen Schriften vermehrte Marcionitische, wie eindrücklich die in der Vulgataüberlieferung fortgepflanzten Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen bezeugen. Marcion hat die kirchliche Theologie genötigt — als Vorbild und Konkurrent —, ihren kosmologischen Aufriß soteriologisch zu ergänzen. Er hat vor dem Katholizismus über die ganze Welt zerstreute Gemeinden in einer Kirche verbunden. Dabei ist er nicht etwa nur der Exponent der großen, die

ganze Zeit durchziehenden, tiefwurzelnden, vielverzweigten Bewegung des Gnostizismus, sondern von diesem wesentlich ebenso unterschieden wie vom Katholizismus. „Marcion perperam Gnosticus vocatur" — bei dieser, seiner berühmten Habilitationsthese vom Jahre 1874 (die er damals aus A. Hahns Königsberger Habilitationsschrift von 1823 über Marcions Antithesen übernahm) steht Harnack noch heute nicht weniger als in seiner Dogmengeschichte und hat sie in den religionsgeschichtlichen Kapiteln des neuen Werkes eingehend verfochten. „Der Gnostizismus muß mit seiner numerischen und sachlichen Inferiorität neben Marcion kirchengeschichtlich (anders ideengeschichtlich) einen bescheidenen Platz erhalten" (S. 245 Anm., 247 Anm.). „Die Christenheit (die Kirche) vor Marcion und nach Marcion — das ist ein noch viel größerer Unterschied als die abendländische Kirche vor der Reformation und nach der Reformation (S. 247 Anm.)."

Das Buch, das diese gewichtigen Sätze — auf die zugespitzte Formulierung des letztangeführten wird Harnack sich selbst nicht festlegen wollen — unterbauen soll, ist so angelegt, daß auf 265 Seiten zusammenhängender „Darstellung" 358 Seiten „Beilagen" folgen; letztere wurden zuerst gedruckt und mit gesternten Zahlen paginiert, so daß in der Darstellung auf sie verwiesen werden konnte. Die „Einleitung" (I) behandelt „die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Verkündigung Marcions und die innere Lage der Christenheit bei seinem Auftreten". In der klaren Plastik Harnackschen Stiles wird hier „die Spannung zwischen Synkretismus und Eindeutigkeit im ältesten Christentum" und die energische Art, in welcher Marcions „vollendete Religion der Erlösung" die Verwicklungen durchbricht, gezeichnet. Unter II werden die Daten zu „Marcions Leben und Wirksamkeit" zusammengestellt, und unter III nochmals „der Ausgangspunkt Marcions: Gesetz und Evangelium, die Erlösung von der Welt, dem Gesetz und dem Schöpfer" herausgearbeitet. Dazu gehören die Beilagen I: „Untersuchungen über die Person und die Lebensgeschichte Marcions nach den ältesten Zeugnissen und späteren Angaben" und II: „Cerdo und Marcion." Abschnitt IV bringt unter der Überschrift: „Der Kritiker und Restaurator, die Bibel Marcions", eine eingehende Charakteristik von Marcions bibelkritischer Tätigkeit, und die Beilagen III und IV fügen eine (soweit erreichbar) vollständige Rekonstruktion des Marcionitischen Evangeliums und Apostolikums mit reichem Apparat hinzu. Unter V wird der Stoff der Antithesen zusammengestellt, und zwar in dogmatischer Ordnung, da eine eigentliche Rekonstruktion sich als unmöglich erweist. Darauf wird (VI) „das Christentum Marcions und seine Verkündigung" und (VII) „die heilige Kirche der Erlösten und ihre Lebensordnung (Kultus, Organisation und Ethik)" im einzelnen geschildert; Beilage V gibt dazu die Unterlagen: „Die Überlieferung über die Lehre Marcions und über seine Kirche." Der VIII. Abschnitt führt „die Geschichte der Marcionitischen Kirche, die theologischen Schulen in ihrer Mitte

und die Sekte des Apelles" vor, gestützt durch die Beilagen VI und VII über Lukanus und Apelles, die Schüler Marcions. Abschnitt IX „Marcions geschichtliche Stellung und seine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche" und X „Marcions Christentum kirchengeschichtlich und religionsphilosophisch beleuchtet" bringen den geschichtlichen und theologischen Abschluß der Darstellung; die Hauptgedanken wurden bereits oben hervorgehoben. In den Beilagen VIII—X finden wir noch Exkurse: VIII „Inhaltsangabe und Fragmente der Schrift eines Patrizianers (Neu-Marcioniten), gegen welche Augustin seinen Traktat 'Contra adversarium legis et prophetarum' gerichtet hat"; IX „Boussets Darstellung der Prinzipienlehre Marcions"; X „Zur Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments." Das Inhaltsverzeichnis (S. III—XV) gibt unter den angeführten Überschriften den Gang der Untersuchung in Stichworten an; aber Harnack urteilt zu bescheiden, wenn er meint, daß dadurch ein Register sich erübrigt hätte (S. V). Eine Fülle von Notizen, Beobachtungen und Gedanken ist durch das Buch — z. T. in Anmerkungen — zerstreut, die ohne ein solches nicht leicht wieder aufzufinden sind. Wir empfangen in Harnacks Marcionbuch, das in den Kriegsjahren „in abgestohlenen Stunden, ja in halben Stunden niedergeschrieben werden mußte", die Frucht einer jahrelangen Sammelarbeit und immer erneuter Durchdenkung des kirchen- und religionsgeschichtlichen Zusammenhanges, ein Werk, für das niemand unter den Lebenden gleich ausgerüstet und vorbereitet gewesen wäre. Eine Übersicht über seinen Stoff wurde soeben gegeben; was enthält es an geschichtlichen Erkenntnissen?

Die Quellen für Marcion, sein Leben, seine Bibel, seine Lehre, seine Kirche, sind in den letzten Jahrzehnten nicht wesentlich vermehrt worden. Die Entdeckung oder besser Erkennung der Marcionitischen Prologe (durch de Bruyne und Corssen) ist mehr bedeutsam als ertragreich. Eine armenisch erhaltene, ursprünglich syrische, antimarcionitische Erklärung der evangelischen Parabeln, die Schäfers kürzlich in deutscher Übersetzung zugänglich machte (vgl. die in diesem Heft unserer Zeitschrift S. 231f. gebotene Besprechung), brachte nichts als einen bisher unbekannten Titel für die Antithesen: „Proevangelium" (daß darunter eine andere Schrift zu verstehen sei, ist unwahrscheinlich, und auf einen bloßen Prolog zum Evangelium paßt die Charakteristik nicht, die der Polemiker von der Schrift gibt [vgl. S. 69, 277* Anm.]) und einen von Harnack oft angeführten Satz daraus: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist es, daß man gar nichts über es (sc. das Evangelium, das Gottesreich oder dergl.) sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann", leider aber gar nichts für Marcions Bibel (s. u. S. 231f.)[1]. So bleiben Tertullian, Adamantius und

1) Harnack hat, was in der armenischen Schrift auf Marcion Bezug hat, in seiner Beilage V, S. 276f. in Auszügen zusammengestellt; dabei sind ihm 3 Stellen entgangen: p. 31 (Schäfers) wird Marcion ausdrücklich ge-



Epiphanius für diese die wesentlichen Zeugen. Das Material aus ihnen war nach früheren unzulänglichen Versuchen bekanntlich von Zahn im zweiten Bande seiner Geschichte des Neutestamentlichen Kanons mit der ihm eigenen Umsicht und Sorgfalt zusammengestellt worden. Harnack hat es jedoch nicht nur auf Grund der seither erschienenen kritischen Ausgaben der Quellenschriften revidiert und durch eine Nachlese vermehrt, sondern auch in einer ungleich übersichtlicheren Form vorgelegt; er bietet einen zusammenhängenden, ausgeschriebenen Text und einen klar gegliederten Apparat. Vor allem aber hat er gerade an diesem wichtigsten Punkt die Kritik erheblich gefördert. Er bringt den unwiderleglichen Nachweis, daß Tertullian einen lateinischen Text des Marcionitischen Kanons benutzt und nicht (wie Zahn ebenso grundlos wie hartnäckig behauptet) von Stelle zu Stelle aus dem Griechischen übersetzt hat (Harnack S. 46*ff. 180*ff.). Darauf führt die Beachtung der starken, stetigen und charakteristischen Abweichungen der Sprache Tertullians von der seiner Zitate aus der Marcionitischen Bibel. Allermindestens müßte man — ebenfalls gegen Zahn — annehmen, daß Tertullian eine katholische, lateinische Bibelübersetzung zur Grundlage genommen und diese ex tempore nach seinem (griechischen) Marciontext korrigiert habe. Aber das ist an sich unwahrscheinlich, weil er dann bequemer unmittelbar aus dem Marciontext übersetzt hätte. Dazu werden auch spezifisch marcionitische Lesarten in einer von der Sprache Tertullians abweichenden, mehrfach von ihm in der Besprechung korrigierten Fassung geboten. Entscheidend ist endlich ein Vergleich der Pauluszitate in Tertullians Schrift adversus Marcionem mit denen in seinen anderen Schriften. Harnack weist (S. 126*. 163*) auf die Frage hin, und ich habe sie durchgeprüft. Das Material ist zu umfänglich, um es hier vorzuführen, stellt aber völlig sicher, daß es sich bei dem Marcionitischen und dem sonst von Tertullian benutzten lateinischen Paulustexte um verschiedene Übersetzungen handelt, die beide nicht durch Tertullian von Stelle zu Stelle geschaffen sind [1]. — Sodann hat Harnack die Adamantiusdialoge zutreffender als Zahn gewürdigt, indem er den kompilatorischen Charakter des Werkes schärfer betont und zeigt, daß nicht durchgängig der Lateiner die bessere Überlieferung hat. — S. 64*. 126* wird ohne nähere Nachweise hervorgehoben, daß die verschiedenen Zeugen des Marciontextes im wesentlichen übereinstimmen, soweit sie sich vergleichen lassen; diesen Vergleich sähe man gern im einzelnen durchgeführt.

---

nannt, p. 35 wird unzweifelhaft, p. 10 wahrscheinlich auf ihn angespielt, wie von Schäfers näher gezeigt wird.

1) Den Beweis liefert die Untersuchung des Übersetzungsvokabulars; ich hoffe, ihn an anderem Ort einmal vorlegen zu dürfen. Dadurch erledigt sich zugleich die von Lietzmann (Erklärung des Römerbriefes, im Handbuch zum NT., 2. Aufl., S. 14f., vgl. Harnack, S. 135*. 147*) aufgeworfene Frage, ob vielleicht die Marcionitische lateinische Übersetzung der Paulusbriefe die Grundlage der katholischen sei.

Bei der energischen Reunionskritik, die Harnack im Interesse seines Helden übt, werden wohl einige Unsicherheiten in dessen Ansprüchen zuweilen übersehen. Das *aliter* Gal. 1, 8 z. B. (S. 60*) ist nicht nur bei Tertullian adv. Marc. und im Rufintext des Adamantius bezeugt, sondern auch in Tertullians katholischem Text (4 Stellen) und bei Cyprian (2 Stellen); es ist also nicht spezifisch marcionitisch, sondern alte abendländische Übersetzung und fordert kein griechisches *αλλως* (man vergleiche etwa Luthers berühmtes „allein"). Auch das *omnino* Gal. 1, 7ª könnte Tertullian eingefügt haben. Unerweislich ist, daß das Wort *superinducticius* [1] für *παρεισακτος* (Gal. 2, 4) speziell der Marcionitischen Übersetzung angehöre; denn in der Umschreibung adv. Marc. I 20 ist es nur ausgelassen und de monog. 14 ist es schwerlich, wie Harnack meint, aus der marcionitischen Übersetzung „übernommen" (d f g lesen wie vulg. *subintroductos,* andere altlateinische Zeugen fehlen leider für die Stelle).

Harnack brauchte sich nicht mehr mit dem Nachweis aufzuhalten, auf den Zahn gegenüber den Ausläufern der Tübinger Tendenzkritik viel Mühe verwandt hat, daß Marcions Bibeltext nicht auf einer vorkanonischen Urform der Neutestamentlichen Schriften beruht, sondern den katholischen Text (der Substanz nach) zu Grunde legt [2]. Dafür ist Harnack mit eindringender Sorgfalt der Frage nachgegangen, wie dieser von Marcion zu Grunde gelegte Text in seiner Fassung gestaltet war, und hat gezeigt, daß es ein „W-Text" gewesen ist. Den daraus von Harnack gezogenen Schluß (S. 24. 27. 40. 127*. 223*. 224*), daß Marcion seine Bibel in Rom redigiert habe, weil er den abendländisch-römischen Text zu Grunde lege, vermag ich zwar nicht anzuerkennen; denn der „abendländische" oder „Western-Text" ist ja, wie seit dieser nun nicht mehr zutreffenden Namengebung erkannt ist, keineswegs auf das Abendland beschränkt, sondern ist — wie sollte es anders sein können? — ein im griechisch sprechenden Orient früher und stärker als im Abendland durch die Origenistischen Textredaktionen verdrängter Text, der aber wie diese aus dem Orient ins Abendland gekommen ist. Ob Marcion ihn hier oder dort benutzt hat, bleibt daher unentschieden und ist ja auch kaum von Interesse [3]. Unbestreitbar jedoch und sehr

---

1) Harnack schreibt S. 68*: „Das merkwürdige Wort *superinducticus* (so zweimal, einmal auch *superinducticius*) usw." Aber *superinducticus* ist nirgends überliefert; als Variante begegnet im Zitat nur *superducticius*. Tertullian schreibt p. 576, 1 (ed. Kroymann) *superinductos.*

2) Über die Aufnahme von nichtlukanischem, synoptischem oder johanneischem Stoff in das Evangelium Marcions urteilt Harnack (S. 230* ff.) noch zurückhaltender als Zahn; aber der Harnack (S. 115. 271*) aufgefallene Zusatz *in sabbato* Luk. 5, 24 dürfte aus Joh. 5, 8 ff. stammen, — falls die betr. in den Acta Archelai wiedergegebene manichäische Antithese (die nicht sicher auf Marcion zurückzuführen ist) nicht überhaupt auf die Johannesperikope zu beziehen ist

3) Die Marcionitischen Prologe sind schwerlich in Italien entstanden, wo man gewiß nicht geschrieben hätte: *Romani sunt in partibus Italiae.*

bedeutsam ist, daß er ihn benutzt und seinen Konkurrenten, den sogenannten kanonischen Text, nicht gekannt oder jedenfalls nicht berücksichtigt hat. Es erheben sich nun die beiden höchst wichtigen Fragen, die Harnack eingehend erörtert, nämlich einmal, ob der Marcionitische Text sich auch abgesehen von den tendenziösen Korrekturen von dem W-Text unterscheidet, und sodann, ob der M-Text den W-Text beeinflußt hat, wohl gar — wenigstens in der lateinischen Überlieferung — dessen Grundlage gewesen ist. Die erste Frage wäre zu bejahen (und demgemäß neben dem W-Text und dem kanonischen Text ein dritter Haupttypus des Neutestamentlichen Textes festzustellen), wenn der M-Text sicher bezeugte, als tendenziöse Schöpfung nicht verständliche Lesarten böte, die im W-Text nicht wiederkehren und stärker von diesem als seine sonstigen Zeugen voneinander abweichen. Dies ist jedoch nicht der Fall; denn was hier zu buchen ist, reicht nach Umfang und Gehalt keineswegs aus, um darauf einen Texttypus aufzubauen. Der zweiten Frage wäre dann näher zu treten, wenn in den W-Text tendenziöse Marcionitische Korrekturen eingedrungen wären, „während die Bischöfe schliefen". Dies ließe sich jedoch nur an ganz vereinzelten Stellen vertreten; nach Harnack kommen 5 Stellen bei Paulus (S. 129*) [1] und 8 Stellen im Evangelium (S. 229*. 230* Anm.) in Betracht [2]. Harnack resolviert sich (S. 129*): „Die Übereinstimmungen des M-Textes mit dem W-Texte sind mit wenigen Ausnahmen als stilistische usw. Eigentümlichkeiten des W-Textes zu betrachten, an denen der M-Text teilnimmt. Nachträglicher Einfluß dieses Textes auf jenen und auf die Überlieferung überhaupt fehlte nicht ganz, war aber, soweit das geringe Material Schlüsse zuläßt, sehr gering." Ebenso S. 229*: „Ein Einfluß seines (Marcions) Textes auf die katholischen Texte hat nur in sehr geringem Maße stattgefunden, sobald man die neutralen Sonderlesarten Marcions nicht als seine Lesarten, sondern als solche des W-Textes beurteilt." M. E. besteht auch bei den von Harnack als Marcionitische Eindringlinge im W-Text beurteilten Lesungen keine Notwendigkeit, sie für Marcionitische Tendenzkorrekturen zu halten; Marcion könnte also auch hier ein Zeuge des W-Textes sein, und das ist m. E. das Wahr-

---

Aber ob die Prologe auf Marcion selbst zurückgehen, ist ja zweifelhaft, ihre Heimat also für die des Marcionitischen Bibeltextes nicht präjudizierend. — Ich gebrauche hier der Kürze halber die geläufige Bezeichnung W-Text, ohne auf die Problematik einzugehen, die damit verdeckt wird; denn in diesem Zusammenhang kommt sie nicht in Betracht.

1) Dazu käme noch Röm. 16, 25—27, wo nach Harnacks Vermutung (vgl. S. 146*) zwar nicht Marcions, aber ein Marcionitischer Text durch grobe Interpolationen katholisiert worden ist.

2) Bei den Zeugen für *ως και Ηλιας εποιησεν* Luk. 9, 54 (daß Marcion diesen Zusatz und den in Luk. 9, 55 wirklich las, ist übrigens nicht ganz sicher, sondern auch nach Harnack S. 185* nur wahrscheinlich) ist e zu streichen; den Zusatz *και αποστρεφοντα τας γυναικας και τα τεκνα* geben ce nicht wie Marcion in 23, 2, sondern 23, 5 und in erweiterter Gestalt.

scheinliche [1]. Jedenfalls steht es in einem gewissen Widerspruch zu Harnacks angeführten Urteilen und den Nachweisungen, die ihnen zu Grunde liegen, wenn er S. 245 sagt: „Nicht nur durch die Tatsache, daß alle diese Stücke (vgl. S. 244) bei Marcion früher auftauchen als in der großen Kirche, wird die kausierende Priorität dieses einzigen Mannes bewiesen, sondern noch sicherer durch die Beobachtungen, wie stark die Marcionitische Bibel als solche und auch durch ihren Text auf die katholische gewirkt hat“ (ähnlich S. 140* Anm. 3 und S. 253*). Vielmehr dürfte durch Harnacks Untersuchungen allen verlockenden Hypothesen, den W-Text als marcionitisch aus der Konkurrenz für den „Urtext“ zu eskamotieren, ein Riegel vorgeschoben sein —, gewiß eines der wichtigsten Ergebnisse seines Buches.

Ist für die Bibel Marcions eine Rekonstruktion wenigstens insofern möglich, als in den kanonischen Texten der Rahmen dafür gegeben ist, so sind wir für die bei den Marcioniten in kanonischem Ansehen stehenden Antithesen des Meisters dazu völlig außer stande. Auch Harnack hat daher ihren Stoff nur in Sachgruppen zusammenstellen können (man vergleiche das Inhaltsverzeichnis). Daß dabei Einzelnes unterlaufen kann, was nicht aus den Antithesen, sondern aus irgendwelchen ihnen ähnlichen Schriften von Schülern oder Nachahmern Marcions oder auch aus Streitunterredungen kirchlicher Apologeten mit solchen stammt, ist bei dem Stande der Überlieferung unvermeidlich, kann aber die Erkenntnis des Charakters der Haupt- und Urschrift nicht beeinträchtigen, die durch Tertullians reiche Zeugnisse gesichert ist [2]. Eine Scheidung der Überlieferung und damit des Sicheren vom Unsicheren wäre vielleicht erwünscht gewesen; doch hat auch die Zusammenfassung des sachlich Zusammengehörigen ihren Vorteil, und die chronologisch-topographische Übersicht über die Polemiker gegen Marcion in Beilage V (S. 238*—319*) läßt die Quellen leicht auseinanderhalten. Jedenfalls verdanken wir Harnack eine unerreicht vollständige Sammlung der Marcionitischen Fragmente, und damit eine vollständige und wohlgegliederte Übersicht über die Marcionitische Argumentation. Für sich gestellt hat Harnack den von Eznik überlieferten Stoff, weil er in diesem einen gnostisch deteriorierten Marcionitismus sieht. Ebenso ist der Ertrag der Augustinischen Schrift Contra adversarium legis et prophetarum (s. o.) in Beilage VIII gesondert gebucht, weil der hier bekämpfte Dualist nur teilweise und nur unmittelbar auf die Antithesen zurückgreift. Die Auszüge aus den Acta Archelai und anderes sind freilich auch nicht sicherer. Der mit Wahrscheinlichkeit

1) Vgl. hierzu übrigens A. Pott, De textu evangeliorum in saeculo secundo (in: Mnemosyne XLVIII (1920), S. 348 ff.).

2) S. 112 bringt Harnack ein Wort als Tertullianisches Zitat aus den Antithesen, das offenbar ein eigener polemischer Satz Tertullians ist: Novum testamentum . . . non litterae, at (Tert. fügt ein: eius) spiritus: hoc est (Tert. schreibt erit) novitas (adv. Marc. V, 1¹, p. 611, 8 f. ed. Kroymann).

für die Antithesen in Anspruch zu nehmende Satz aus dem antimarcionitischen Syrer wurde bereits oben (S. 194) angeführt. Der Vollständigkeit halber sei noch notiert, daß Zahn (Neue kirchl. Zeitsch. 1910, S. 371—377) das von Harnack S. 283* angeführte Fragment eines anderen unbekannten Syrers auf die Antithesen zurückführt, aber mit wenig tragfähiger Begründung. Dagegen ist Harnack ein von Zahn a. a. O., S. 512 f. nachgewiesenes Fragment entgangen, das mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den Antithesen herrührt. Der arianische Verfasser der in einem Palimpsest aus Bobbio (Mailand, Ambros. C. 73 inf.) erhaltenen lateinischen Predigten über das Lukasevangelium (ed. A. Mai, script. vet. nova coll. III 2, p. 191—207) führt zur Reinigung des Aussätzigen (Luk. 5, 13, Mai p. 204, Zahn S. 512) aus: „Erubescat Marcio, qui de hoc loco fantasmatis et putativi corporis adsumit defensionem: 'quia fantasmatis habuit corpus, ideo inquinari non potuit'. sed felix, qui nos mundat, ipse non inquinatur." Das Stück gehört in den Tertullian adv. Marc. IV 9 behandelten Zusammenhang; wie mag es dem Prediger bekannt geworden sein?[1]

Die vorstehenden Ausführungen haben anzudeuten versucht, in wie großem Umfang uns Harnack für die Marcionforschung sicheren Boden gewonnen hat. Werden uns nicht in unverhoffter und kaum zu erhoffender Weise völlig neue Quellen erschlossen, so werden wir auf den von Harnack gelegten Fundamenten aufzubauen haben. Reichen sie nun hin, um ein so scharf geprägtes Urteil über Marcions dogmengeschichtlichen Charakter und seine kirchengeschichtliche Bedeutung zu sichern, wie Harnack es in den eingangs dieser Besprechung angeführten Thesen vorträgt, oder bleibt die damnatio memoriae, welche die Kirche über Marcion verhängt hat, doch bis zu einem gewissen Grade siegreich gegenüber der späten Gerechtigkeit des Historikers? Es ist gegenüber dem ganz aus einem Guß geformten, aus einer genialen Gesamtanschauung heraus geschaffenen, durch das Temperament einer stärksten Persönlichkeit gesehenen Bild, das Harnack von der Religiosität und der religionsgeschichtlichen Bedeutung Marcions gibt, nicht möglich, Einzelnes herauszugreifen, hie und da Umrisse zu ändern, Farben zu dämpfen, Hintergründe und Perspektiven zu modifizieren; denn es handelt sich dabei ja nicht wie bei der kritischen Rekonstruktion der Quellen nur um Marcion, sondern um das Ganze des zweiten christlichen Jahr-

1) R. Harris macht in einem Aufsatz, der mir durch seine Güte gleich nach der Drucklegung zuging, den Versuch, ein weiteres Stück der Antithesen zu gewinnen: Marcions Book of Contradictions (The Bulletin of the John Rylands Library vol. 6, Nr. 3, July 1921). Das bei Methodius (*περι του αυτεξουσιου* 2, ed. Bonwetsch, p. 147 f.) erhaltene, in seiner zweiten Hälfte von Adamantius Dial. IV, 2 ausgeschriebene valentinianische Stück über den Ursprung des Bösen soll nach Harris von Marcion verfaßt sein und den Eingang der Antithesen gebildet haben. Ich kann leider nicht bekennen, daß diese Vermutung von dem verehrten Verfasser irgend wahrscheinlich gemacht worden wäre.

hunderts. Ein knapper Bericht vermag das Kunstwerk einer mit allem Glanz Harnackscher Sprache überleuchteten, mit aller Wärme seiner unvergleichlichen Einfühlungsgabe durchgluteten Schöpfung nicht nachzuzeichnen. Und wenn man nicht so scharf und so stark zu sehen vermag wie Harnack, so muß dahingestellt bleiben, ob er mehr oder der andere weniger sieht, als wirklich da ist. Die Kunst des Nichtwissens und der Mut zu wissen bezeichnen zwei Dominanten, deren Resultante eine nach Umständen und persönlicher Artung stets verschiedene Richtung nehmen wird. Mir will der Charakter Marcions bei Harnack künstlerisch gesteigert, seine geschichtliche Bedeutung dramatisch überhöht erscheinen; ich empfinde so schon den zurückhaltenderen Urteilen gegenüber, die Harnack in seiner Dogmengeschichte ausgesprochen hat, und an denen er jetzt „die nötige Bestimmtheit" (S. 247 Anm.) vermißt. Die Abgründe der großen Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen rein geschichtlichen Erkennens tun sich hier auf. Lasse ich Einzelnes beiseite und darf ich mich begnügen, auf die Fülle alles dessen, was Harnack an objektiven Zeugnissen sammelt, ordnet und erleuchtet (auch über die Geschichte der marcionitischen Schule und Kirche nach Marcion), nur dankbar hinzuweisen, so bleiben für mich zwei wesentliche Probleme, bei denen Harnacks Lösung mir den historischen Verwicklungen durch allzu scharfe Scheidungen nicht ganz gerecht zu werden scheint. Was bedeutet die Bibel Marcions in der christlichen Kanonsgeschichte und sein religiöser Dualismus in der christlichen Dogmengeschichte?

Ist Marcion der eigentliche Schöpfer des nt.lichen Kanons, sofern der katholische erst als Gegenstück zu dem seinigen entstanden ist, oder setzt sein Unternehmen ein werdendes Neues Testament voraus, das er seinerseits nur vom Alten Testament loszureißen und in einem nach reaktionärer Willkür beschränkten Umfang wie einem tendenziös verstümmelten Text abzuschließen versucht hat? Kommt ihm in der Entwicklung des neutestamentlichen Kanons eigentlich erzeugende oder wesentlich bezeugende Bedeutung zu? Für Harnack „ist er der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift" (S. 168); „sowohl die Zusammenstellung als die Idee, das Alte Testament durch eine neue Sammlung abzulösen, sind sein Werk, und dieses Werk hat er der großen Kirche siegreich aufgenötigt, wenn sie auch daneben das AT. konserviert und die neue Sammlung anders bestimmt hat" (S. 68); das katholische NT. ist nur die „Ergänzung" des marcionitischen (S. 356* f.), „eine antimarcionitische Schöpfung auf marcionitischer Grundlage" (S. 357*, vgl. ähnlich S. 78. 189 f. 241—247. 230* ff. 243* Anm. 1. 354* ff.). Schon in seiner früheren Schrift (Die Entstehung des NT., Leipzig 1914) hatte Harnack auf die Bedeutsamkeit des Vorgangs der Gnostiker und Marcioniten für die Schöpfung des kirchlichen NT. (a. a. O. S. 21 f.) hingewiesen; aber dieser ist ihm dort nur ein Moment neben anderen (vor allem der gottesdienstlichen Lektion, a. a. O. S. 19 ff.), und noch ebd. S. 22 Anm. 1 heißt es: „Die übrigens ziemlich müßige Frage, ob es auch ohne den

Kampf mit der Häresie zu einem NT. gekommen wäre, ist ... zu bejahen; denn die Idee des Neuen Bundes und die Stabilisierungstendenzen in Verbindung mit dieser Idee mußten schließlich die zweite Sammlung hervorrufen." Jetzt versinken jedoch nicht nur neben Marcion die Gnostiker zur Bedeutungslosigkeit, sondern „daß auch ohne die Marcionitische Bewegung die innere kirchliche Entwicklung zur Schöpfung des NT. .... geführt hätte ...., scheint keineswegs sicher" (S. 245 Anm. 1). Harnack versteht dabei unter NT. immer die Verbindung von Evangelien und Paulusbriefen zu einer zweiten Sammlung gegenüber bzw. neben dem AT. Denn daß Marcion bereits die vier Evangelien gekannt hat, ist seine Meinung (S. 73. 243. 245 Anm. 1. 230* ff. 243* Anm. 1). Aber auch, daß bereits vormarcionitische Quellen Herrenworte und Paulusworte in „höchst beachtenswerter, ja fast exklusiver Benutzung maßgebend" zeigen, gesteht er zu (S. 353*)! Schrumpft mit den Einschränkungen dieser Zugeständnisse die schöpferische Bedeutung Marcions nicht erheblich zusammen? Die Scheidung von „Lektion", „maßgebender, fast exklusiver Benutzung", „Dignität" einerseits und „kanonischer Autorität" andererseits ist zu fließend und zu sehr von einer späteren Entwicklung auf eine ältere übertragen, um das Prädikat schöpferisch zu rechtfertigen. Als Beweis wird S. 78 (und ähnlich S. 243 und 154* wie schon „Entstehung des NT.", S. 147 f.) nur folgende Erwägung vorgetragen: „Von großer Wichtigkeit ist es, daß Marcion in den Antithesen augenscheinlich niemals gegen zwei Testamente seiner Gegner polemisiert hat. Immer ist es lediglich das AT., das er als die geoffenbarte litera scripta des falschen Christentums angreift; von zwei Offenbarungsurkunden der großen Kirche, einer alten und einer neuen, weiß er schlechterdings nichts. Daraus folgt mit Evidenz, daß die Kirche seiner Zeit ein NT. noch nicht besessen hat, wie das ja auch aus Justins Dialog mit Trypho deutlich hervorgeht." Indessen, da Marcion nach Harnack in den Antithesen auch nicht alttestamentliche Offenbarungsschriften der großen Kirche kritisiert (S. 153*. 230* ff. u. ö.), so kann man doch nicht sagen, daß er lediglich das AT. angreift! Daß er dabei die Bücher des A. und NT. als zwei Sammlungen, als zwei schriftliche Testamente, unterscheide, darf man nicht erwarten, da es auch in der Kirche erst erheblich später üblich wird. Was Marcion leugnet und die Kirche behauptet, sind zunächst nicht zwei Testamente im Sinn von Schriftensammlungen, sondern von Bünden. Darein fügt sich auch der Dialog Justins, der doch wahrlich die Schriften des NT. in einer gegenüber der des AT. für ihn (anders natürlich für seinen Unterredungsgegner) nicht geringeren Dignität bezeugt und somit Harnacks These nicht zu unterstützen vermag. Wenn Harnack S. 154* noch der Wiederholung des angeführten Schlusses hinzufügt: „Ferner, wir wissen, daß die älteste kirchliche Reihenfolge der Paulusbriefe sehr anders aussah als die marcionitische, die ganz singulär geblieben ist. Warum schuf er überhaupt diese Reihenfolge, wenn es eine ältere der 13 Briefe

bereits gab, statt sich mit der Voranstellung des Galaterbriefs zu begnügen?" —, so ist dagegen doch zu fragen: wenn die Kirche den Pauluskanon von Marcion übernahm und ihn nur ergänzte, warum änderte sie dann seine Reihenfolge? Das ganze Unternehmen Marcions wird m. E. viel verständlicher, wenn man es als Reaktion oder Reduktion und nicht als Schöpfung begreift. Der den neutestamentlichen Kanon tragende Gedanke apostolischer Autorität ist ja jedenfalls vormarcionitisch, von Marcion nicht geschaffen, sondern nur beschränkt. Ehe er das Evangelium und die Paulusbriefe von entstellenden Interpolationen reinigen konnte, mußten sie mit diesen eine kanonische Dignität erlangt haben; seine kritische Tätigkeit hat eine solche kanonische Stellung der von ihr betroffenen Schriften historisch und psychologisch zur Voraussetzung, kann sie also nicht zur Folge haben. Es wäre ja auch schwer begreiflich, wenn Marcions Kanon den kirchlichen vorgebildet, sein Text aber auf diesen ohne jeden Einfluß geblieben sein sollte; und daß dies letztere der Fall war, hat Harnack selbst aufgezeigt (s. o. S. 197f.). Auch ist Marcions Kanon in seiner Kirche noch ganz ähnlich flüssig geblieben wie der katholische in der großen Kirche; sowohl in seinem Umfang wie in seinem Text unterlag er Redaktionen (S. 40. 210f. 321*f.). So erscheint Marcion durchweg als eine extreme Ausprägung, nicht als ein schöpferischer Genius seiner Zeit. Die paradoxe Hypothese, daß die Kirche sich ihr NT. durch Marcion habe „aufnötigen" lassen, ist daher solange abzuweisen, als ihr mit einer weniger paradoxen auszuweichen ist. Eine solche bietet die Besinnung auf den Zustand des AT.-Kanons in den ersten Generationen der Christenheit, den man nicht als einen abgeschlossenen und in allen Teilen gleichartigen und gleichgeschätzten ansehen darf. Er war noch durchaus offen und die Anfänge eines NT. sind in diesem Sinn, wenn man will, vorchristlich. Man wird hier (wie an anderen Punkten) die Kontinuität der christlichen Entwicklung mit der jüdischen stärker zu beachten haben, als es unter dem an sich zutreffenden Eindruck der epochalen Bedeutung des Hellenismus vielfach geschieht. Marcion ist nicht so einzig und nicht so originell, da nicht nur er bei der concordia discors von Christentum und Judentum, Evangelium und AT., Schmerzen empfunden hat (Harnack S. 235ff. 238 Anm.); sein geschichtsloser Radikalismus war wohl imstande, zu einer Ordnung dieses verwickelten Verhältnisses zu drängen, aber nicht den Weg zu ihr zu zeigen.

Unter dem Eindruck nicht erst von Harnacks liebevoller Darstellung, sondern durchaus der von ihm vorgeführten Quellen selbst wird niemand bestreiten, daß wir in Marcion „einen religiösen Charakter, ja einen der wenigen scharf ausgeprägten religiösen Charaktere, die wir vor Augustin in der alten Kirche kennen" (Dogmengeschichte [4]I, S. 309), zu schätzen haben. Harnack behält auch fraglos darin recht, daß er ihn von den Gnostikern scharf unterscheidet. Boussets Versuch, als „die ursprüngliche Lehre Marcions einen schroffen Dualismus, in welchem

der Gott der neuen christlichen Religion mit dem unbekannten guten Gott des Lichts, der Gott des alten Testaments dagegen einfach mit dem Gott der Finsternis identifiziert war“, und den Gegensatz des gerechten und guten Gottes als eine sekundäre Vermittlung abgeschwächter Schulüberlieferung hinzustellen (Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 109ff. 130ff.), ist ohne Zweifel die Umkehrung des aus den Quellen zu erhebenden, auch der altkirchlichen Polemik malgré elle noch bewußten Sachverhaltes. Marcion ist in allen wesentlichen Punkten geradezu der polare Gegensatz zum Gnostizismus. Er ist nicht Enthusiast, sondern Biblizist, nicht Prophet, sondern Reformator, nicht metaphysisch, sondern ethisch bestimmt, nicht systematisch, sondern dogmatisch geartet (Eben deshalb wird man ihn als „Religionsstifter“ [S. IV. 1. 233] weder in seinem Sinn, noch historisch zutreffend bezeichnen dürfen; führte er bei seinen Anhängern den Titel επισκοπος κ. ε.? S. 199 Anm. 3. 267*). Daß Marcion keine Äonenspekulation hat, ist für die Beurteilung seines Verhältnisses zum Gnostizismus in der Tat von entscheidender Wichtigkeit. Vor allem ist hier auf die Christologie zu achten; unterscheidet man bei dieser die Neutralisierung der geschichtlichen Erlöserpersönlichkeit durch ihre Zerlegung in Äonen und ihre Einordnung in ein System von solchen als das eine Ende einer Typenreihe und die modalistische Verabsolutierung derselben als das andere, so stellen Marcion und die Gnostiker auch hier die polaren Gegensätze dar, zwischen denen die gemäßigte und eingeschränkte Äonenlehre der kirchlichen Hypostasenchristologie vermittelt. M. E. ist Marcions Zweigötterlehre überhaupt nichts anderes als die Potenzierung seiner modalistischen Christologie (vgl. Harnack S. 162f.), und mit dieser ist er im Sinn der die Entwicklung bestimmenden Tendenzen mehr reaktionär als radikal. Man wird sich jedoch bei dem allen gegenwärtig zu halten haben, daß es für Marcion einen entfalteten und reflektierten Gnostizismus noch so wenig gab wie einen organisierten und bewußten Katholizismus; als sein geschichtlicher Hintergrund und nächster Gegensatz ist wesentlich ein national entschränktes Judenchristentum anzusehen. Und diesem gegenüber dürfen der synkretistische und vulgär-dualistische Einschlag und damit gewisse Berührungen mit dem Gnostizismus nicht verkannt werden. Die doketische Christologie, die radikale Askese (mit differenzierten Anforderungen für Katechumenen und Getaufte! S. 187), die beiden zu Grunde liegende Auffassung der Materie als eines nicht qualitätslosen Prinzips (S. 139f.), die nicht durchgedacht wird, aber um so mehr als die unentbehrliche Voraussetzung der Marcionitischen Positionen erscheint, — das sind Züge, die von Harnack selbst herausgehoben werden und die zu Recht betonte Gegensätzlichkeit Marcions gegen den Gnostizismus durch eine wurzelhafte Gemeinschaft einschränken.

Harnack ist geneigt, hier der kirchlichen Tradition von dem Einfluß Cerdons auf Marcion einen gewissen sachlichen Gehalt zuzugestehen (S. 26. 231 Anm. 263 Anm. 34*f.). Wie es darum auch stehen mag, so

schillert jedenfalls Marcions gerechter Gott doch immer wieder zum bösen hin und schlägt leicht einmal in ihn um (S. 141. 198), und in der vulgären Predigt und Sitte der marcionitischen Kirche kam es dazu wohl noch öfter und stärker. Wenn die gnostisierende, im Übergang zum Manichäismus (S. 205 f.) auslaufende Entwicklung der marcionitischen Lehre von der ursprünglichen Konzeption des Meisters gewiß zu unterscheiden, wenn sie als Wucherung und nicht als Grundlage anzusehen ist, so hat sie doch in dieser ebenso ihre Anknüpfungen gefunden wie die nach dem Katholizismus hin vermittelnden Richtungen seiner Schule. Harnack, der mit Recht mehrfach darauf hinweist, daß Marcion nicht konsequent gewesen sei, zieht ihm dennoch zuweilen sehr sublime Konsequenzen, die sich aus der Überlieferung nicht erweisen lassen. Er argumentiert etwa (z. B. bei der Lehre von der doppelten Gutheit S. 19f. 148ff. oder bei der Rekonstruktion der Eschatologie Marcions S. 176ff.) mit Paulusstellen, die Marcion stehen ließ, von denen wir aber nicht wissen, wie weit er sie besser verstanden und gewertet hat als der Katholizismus, der sie auch las. Er substituiert ihm den Paulinisch-Lutherischen Gegensatz von Gesetz und Gnade, Glauben und Werken (S. 231. 247. 258. 261) und berücksichtigt nicht, daß dieser Gegensatz bei Marcion entleert und entgeistigt wird, indem er von ihm zu dem der zwei Götter hypostasiert und mythologisiert und in der Askese ein neues Gesetz aufgerichtet wird — ein Gesetz, das (mit welchen faktischen Brüchen und Abstrichen?) nur von einer Gemeinschaft gehalten werden kann, die sich parasitär von einer größeren nährt, welche die Verpflichtungen gegenüber dem Leben und der Welt anerkennt. Es bedeutet eine Idealisierung, wenn Harnack (S. 150. 169f. 174) Marcion meinen läßt, daß die verstorbenen Gerechten des Schöpfergottes nicht erlöst werden können, weil sie den Mangel ihrer Gerechtigkeit nicht erkennen, während die Heiden und Sünder mit der vergebenden Gnade die Erlösung ergreifen. Man wird hier zutreffend eine weniger innerliche, mehr naive Vorstellung bilden müssen: die vom gerechten Gott Gepeinigten laufen zu dessen Besieger über, die von ihm Belohnten bleiben auf seiner Seite. Daß Marcion den Paulus gründlich mißverstanden und unerhört vergewaltigt hat, wird von Harnack natürlich keineswegs verkannt (S. 232ff.), aber bei der Bilanzziehung nicht voll zur Geltung gebracht; die Schlußcharakteristik Marcions kommt so nicht nur durch ein „Abbrechen der zeitgeschichtlichen Gerüste" zustande (S. 257ff.). In dieser Hinsicht muß nicht nur gegen den gelegentlichen Vergleich mit Augustin (S. 264), sondern besonders gegen den oft wiederkehrenden mit Luther (S. 231. 247 Anm. 250f. 256) Einspruch erhoben und daran erinnert werden, daß Marcion dem Schuldgedanken (und damit einem eigentlichen Sündenbewußtsein) völlig verschlossen ist; es wäre ungeschichtlich, ihm das vorzuwerfen, aber es darf nicht übersehen werden. Nichts von dem Nerv Lutherscher Frömmigkeit, der resignatio ad infernum, ist bei Marcion zu spüren. Marcion

ist an diesem Punkte nicht mehr, sondern weniger feinfühlig als mancher unter den Gnostikern, die Harnack sonst verständnisvoller und anerkennender zu würdigen lehrt, als im vorliegenden Werk, in welchem sie Marcion zur Folie dienen müssen und dabei ebenso vereinfacht und herabgesetzt werden wie dieser verfeinert und gesteigert. Seine exklusiv soteriologische Einstellung, die Harnack immer wieder an ihm rühmt, ist doch zum guten Teil (keineswegs ganz!) nicht die religiöse Antithese gegen eine religionsphilosophische Kosmologie, sondern die barbarische Verkennung der hier seiner Zeit gestellten Probleme und die willkürliche Verleugnung von Konsequenzen aus den eigenen Voraussetzungen, also mehr theologischer Dilettantismus als religiöse Vertiefung. „Intellektuelle Freude an seinen Gedanken" kann man doch eigentlich nicht haben (S. 263), wenn es — in der Tat — „einem scharfen Denker schwer fallen muß, sich bei ihnen zu beruhigen" (S. 264). Aber auch wenn der Theologe resigniert, der für seinen Gegenstand empfindende Religionshistoriker wird „die Frage, ob die Kurve ‚die Propheten, Jesus, Paulus' sich nicht zutreffend nur in Marcion fortsetzt" (S. 261ff., vgl. S. 233 Anm. 1), nur zulassen, um sie entschlossen zu verneinen. Es hat seinen Grund, daß Marcion in der Geschichte der christlichen Religion eine Episode gewesen, Luther eine Epoche geworden ist.

Mit diesen Bedenken soll der Größe und Bedeutung einer Erscheinung, die einen Harnack durch 50 Jahre anzuziehen vermocht hat, nichts abgebrochen sein, und alles, was Harnack geleistet hat, um den Verkannten bekannt und den Verketzerten geschätzt zu machen, wird von ihnen nicht berührt. Es bleibt Marcion die kraftvolle Originalität, mit der er das, was seine Zeit am Christentum als Not empfand und in ihrer Apologetik bis zur Verleugnung abschwächte, zur eigentlichen Tugend machte, nämlich die Neuheit der christlichen Religion. Damit hat er in der Tat das Seine dazu beigetragen, daß auch die große Kirche sich des Neuen nicht zu schämen, sondern es gelten zu lassen den Entschluß fand, so sehr sie gegen das mehr rohe als geniale Verfahren seiner kritiklosen Kritik protestieren mußte. Vielleicht kann man einem Menschen im Leben und in der Geschichte nur gerecht werden, wenn man mehr als nur gerecht zu sein fähig und gewillt ist; erst Ehrfurcht und Liebe machen den Historiker produktiv. Sie haben Harnack die Erkenntnis finden und durchsetzen lassen, die historisch unendlich fruchtbar und dazu mehr als nur historisch wertvoll ist, daß die Häresie nicht die Karikatur, sondern die Komponente des Katholizismus ist. So wird Harnack selbst am besten verstehen, wenn seine Schüler seiner Lehre auch in dem Sinne treu bleiben, daß sie die Komponente auch nur Komponente sein lassen, wenn sie mit Ehrfurcht und Liebe, die er ihnen einprägte, der namenlosen, weniger originellen als verantwortungsbewußten Männer gedenken, die uns das echte Neue Testament trotz Marcion erhalten und mit dem Bekenntnis zur Vergangenheit des

Christentums seine Zukunft gerettet haben. Harnacks Buch wird weit über die Kreise seiner dankbaren Fachgenossen hinaus wirken und ein Führer werden durch die Krise, die es im Spiegel der Geschichte der Gegenwart zur Anschauung bringt.

Das angebliche „Mailänder Edikt“ v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung

Von John R. Knipfing, Ohio State University, Columbus, Ohio

Als das Edikt von Mailand pflegt die neuere Geschichtschreibung die von Euseb. Hist. eccl. X, 5, 2—14 griechisch und von Laktanz De mortibus persecutorum 48 lateinisch überlieferte Urkunde zu bezeichnen, ohne daß aber a. a. O. diese Bezeichnung für die betreffenden Urkunden gesichert wäre. Auch im Mittelalter war m. W. eine solche Bezeichnung weder angewendet, noch überhaupt bekannt [1]. Baronius [2] scheint als erster die Eusebische griechische Urkunde als ein von Konstantin und Licinius bei ihrem Zusammentreffen in Mailand erlassenes Edikt gedeutet zu haben, und in dieser Bahn ging man bis zum Ende des folgenden Jahrhunderts [3], wo sich Pagi in seiner Critica historico-chronologica zu Baronius auf ein von Euseb in Kopie erhaltenes edictum Mediolani ausdrücklich bezieht [4]. Die Identität dieser Eusebischen Urkunde mit der durch Baluzes Entdeckung der Handschrift von De mortibus 1678 ans Licht gebrachten Laktanzischen Urkunde wurde schon von Baluze [5] behauptet; die Verbreitung dieser Ansicht wird man vor allem de Tillemont [6] zuschreiben müssen, und seitdem einigten sich Historiker und

---

1) Potthasts Liste der mittelalterlichen Chronisten der Kirchen- und Weltgeschichte (Bibliotheca historica medii aevi², 1896, Bd. II, 1649—51) nachgehend, habe ich die Arbeiten der folgenden Schriftsteller für die Bezeichnung Mailänder Edikt erfolglos nachgeschlagen: Hieronymus Chronik, Sulpicius Severus, Orosius, Cassiodor hist. eccles., Johannes Malalas, Isidor von Sevilla chronicon, Beda chronica, Theophanes Confessor, Frechulph, Ado von Vienne, Haimo von Halberstadt, Georgios Monachos, Anastasius der Bibliothekar, Marianus Scotus, Georgios Kedrenos, Johannes Zonaras, Ranulf Higden, Otto von Freising, Radulf de Diceto, Ordericus Vitalis, Michael Glykas, Sicard von Cremona, Nikephoros Kallistos Xanthopulos, Johannes Nauclerus, Carion chronicon (auctum a Philippo Melanchthone et Casparo Peucero), die Magdeburger Centurien und Karl Sigonius.

2) Annales ecclesiastici, ed. Theiner, 1864, Bd. III, S. 565.

3) Vgl. z. B. Gothofredus, Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis (Lyon, 1665), t. I, S. VI; und Valesius in seiner Ausgabe von Eusebs hist. eccles. (Paris, 1659); Neudruck Migne SGr. 20, Sp. 882, A. 52.

4) Pagi bei Baronius, ed. Theiner III, S. 611, cap. 9.

5) Migne, SL. VII, Sp. 267—70. s. v. litteras.

6) Mémoires à l'histoire ecclésiastique, V (1707), S. 187.

Philologen im allgemeinen dahin, daß Euseb und der Verfasser von De mortibus dieselbe Urkunde, nämlich das Edikt von Mailand zitiert hätten [1].

Diese Ansicht wurde dann vor drei Jahrzehnten von Otto Seeck [2] in eindringender Kritik bestritten, indem er zunächst ein Doppeltes feststellte, daß die beiden Urkunden außerhalb Mailands, und zwar in verschiedenen Provinzen des Ostens erlassen sind, und daß beide Urkunden sich nur auf den Osten beziehen und daher nicht von Konstantin und Licinius, sondern nur von Licinius allein veröffentlicht sein können. Seeck hat in seiner Abhandlung auch den weiter gehenden Schluß geäußert, daß ein Edikt von Mailand gar nicht existiert hat, ohne aber a. a. O. diese These quellenmäßig streng genug bewiesen zu haben; zur Verteidigung gegen Crivellucci später genötigt, hat er nur noch einige chronologische Hinweise in seinem großen Geschichtswerk [3] hinzugefügt. Er fand nur wenig Zustimmung [4]. Unter denen, die ihm gegenüber die herkömmliche Ansicht verteidigten, stand übrigens der päpstliche Stuhl [5] in vorderster Reihe. In diesem Kreuzzug gegen Seeck ist nun auf seiten der Verteidiger des Mailänder Edikts eine andere Theorie über das Verhältnis der Eusebischen und der Laktanzischen Urkunde entstanden; diese neue These, die auf den selbständigen Forschungen von Sesan [6] und Wittig [7] ruht, will die Textunterschiede der beiden Quellen dadurch erklären, daß Euseb das ursprüngliche Edikt (oder Reskript) von Mailand in griechischer Übersetzung angeführt, und daß Laktanz ein späteres, davon abhängiges nikomedisches Reskript zitiert hätte [8]. Es besteht also eine Fülle von Problemen und von Hypothesen. [9]

1) Vgl. z. B. Gibbon, Hist. of the Decline and Fall of the Roman Empire (ed. Bury II [8], 1901, S. 292—3); Mosheim, Institutionum hist. eccles. (libri IV, saec. IV, pars 1, 1755, S. 144); Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte [2] (I, 1827, S. 200); Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche [2] (Bd. III, 1846, S. 23, A. 1).

2) „Das sogenannte Edikt von Mailand" (in ZKG. XII, 1891, S. 381—6).

3) Geschichte des Untergangs der antiken Welt [3], I, 1910, S. 498—9.

4) So bei Benjamin s. v. Constantinus I, in Pauly-Wissowa, IV. I, 1901, Sp. 1018; J. H. Robinson, Readings in European History, Boston, 1904, I, S. 22, Anm. 2; G. W. Botsford, History of the Ancient World, New York, 1912, S. 515, A. 1; Graffunder s. v. Rom, in Pauly-Wissowa, 2. Reihe, I. Halbband, 1914, Sp. 1055—6; M. Martroye, Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét., IV, 1914, S. 48—52. — Aus den gegen Seeck gerichteten Untersuchungen sei als zeitlich eine der nächsten die von Franz Görres in Ztschr. f. wiss. Theol. 34, 1912, S. 282—295, genannt.

5) Acta apostolicae sedis, 18. März 1913 (= Bd. V, Nr. 4), S. 89—93.

6) Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels, Band I, Czernowitz, 1911.

7) „Das Toleranzreskript von Mailand 313", in: Konstantin der Große und seine Zeit, hrsg. von Dölger, 1913, S. 40—63.

8) Da J. Maurice und M. Martroye sich einstimmig für die Priorität und für den Konstantinischen Ursprung des Eusebischen Erlasses erklärten, scheint es, daß auch sie die These Wittigs und Sesans akzeptierten. Vgl. Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét., IV, 1914, S. 47 50.

9) Von den letzten deutschen Gesamtdarstellungen der KG. spricht

Für die Feststellung der Verwandtschaft zwischen den beiden Texten, auf deren Herstellung und Vergleich viel Mühe verwandt ist [1], und für die Feststellung der historischen Situation am wichtigsten ist wohl die Tatsache, daß die Eusebische Einleitung in De mort. pers. nicht enthalten ist. Da jedoch Laktanz seine Version des Erlasses ohne Andeutung einer etwa von ihm vorgenommenen Verkürzung angeführt hat, so muß man annehmen, daß die Eusebische Version durch die von ihm gebrachte Einführung auf ganz bestimmte Umstände zugeschnitten war, die dem beschränkten Gebiete, für das dieser Text gelten sollte, eigentümlich waren. Diese Umstände können sich natürlich nicht auf die Provinz Bithynien beziehen, an deren Verwalter ja gerade das von Laktanz wiedergegebene, also die Einleitung entbehrende Dekret adressiert ist. Um den Knoten zu lösen, muß man ein zweifaches Problem erwägen: (I) die Ausdeutung der Eusebischen Stelle *κεκελεύκειμεν ... ἀπεκρούοντο* (§ 2—3) und (II) die Identifizierung des Adressaten der Eusebischen Konstitution.

Bei dem erstgenannten Problem ist die Frage zu lösen: In welchem Erlaß hatten, wie es in der Eusebischen Einführung heißt, Konstantin und Licinius befohlen, daß auch die Christen den von ihnen gewählten Glauben und ihren Kult sollten behalten dürfen? Welches Reskript, mit „vielen verschiedenen offenbar (*σαφῶς*) hinzugefügten Bedingungen" hatte den Christen eine solche Freiheit gestattet? Da bei Euseb erst nach diesen Sätzen von dem Mailänder Zusammentreffen zwischen Konstantin und Licinius die Rede ist, so wird man den Schluß ziehen müssen, daß jener erwähnte Erlaß und die Bedingungen für die Ausübung des christlichen Glaubens und Gottesdienstes schon vorher, also vor Febr./März, 313 [2] verordnet worden waren. Aber nun beginnt die verschiedene Deutung seitens der Historiker. Man hat jenen Erlaß bald als das

---

Arnold, Gesch. der alten Kirche, 1920, mehrfach von dem „sogenannten Mailänder Edikt", ohne sich aber genauer zu äußern; Heussis Kompendium gibt die Bezeichnung Edikt als „wie es scheint, unzutreffend" preis und ersetzt sie durch „Mailänder Konstitution"; Gust. Krügers Handbuch sieht in der a. a. O. überlieferten Urkunde die für den Präfekten von Nikomedien bestimmte Ausfertigung des Mailänder Edikts, das er wie die anderen Genannten als Edikt des Konstantin und des Licinius auffaßt.

1) Außer der Lactanzausgabe von Brandt-Laubmann (im Wiener CSEL. XXVII, 2, 1897) und der Eusebausgabe von Ed. Schwartz (in der Berliner Kirchenschriftstellerausgabe IX, 1—2, 1903—08) und den schon genannten Untersuchungen, die sich meist auch auf den Text beziehen (zuletzt insbesondere Seeck, Sesan, Wittig), kommt vor allem noch inbetracht Erw. Preuschen, Analecta zur Gesch. der alten Kirche, ²1909, S. 103f.; vgl. auch Bihlmeyer in Theol. Quartalschrift 96, 1914, S. 65 bis 100. 198—224.

2) Das Datum stützt sich auf Panegyrici Latini (ed. W. Bährens, Leipzig. 1911), IV, 33; XII, 19 und auf Codex Theodos. X, 8, 1. Vgl. Seeck in Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, rom. Abtlg., X, 1889, S. 182.

Edikt des Galerius, bald als ein von Konstantin und Licinius veröffentlichtes, nur für das eigene Gebiet bestimmtes Edikt des Frühlings, Sommers oder Herbstes 312, bald als das von Maximin an Sabin geschickte Reskript aufgefaßt.

Obgleich die Zahl der Gelehrten bedeutend ist, die sich der Ansicht anschließen, daß Konstantin und Licinius die Duldung der Christen schon 312 in einem Edikt verkündigt haben [1], kann jedenfalls dieses auf Grund von Euseb hist. eccles. IX, 9, 12 erschlossene Edikt nicht mit dem in X, 5, 2—3, d. i. unserer Einleitung gemeinten Erlaß in eins gesetzt werden. In IX, 9, 12 spricht Euseb davon, daß „nach diesen Ereignissen (u. a. dem Sieg über Maxentius) Konstantin und mit ihm Licinius. . . . ein höchst vollkommenes Gesetz (*νόμον τελεώτατον πληρέστατα*) zugunsten der Christen" abgefaßt und an Maximin geschickt hätten, während doch das in X, 5, 3 angeführte Toleranzreskript durch die „mancherlei Bedingungen", die es enthielt, so unvollkommen war, daß es die Christen bedrückte und einige sich dadurch von der Ausübung ihres Glaubens hatten zurückstoßen lassen [2].

Wir brauchen in diesem Zusammenhang nur kurz darauf hinzuweisen, daß sich überhaupt gegen einen vermeintlichen Erlaß v. J. 312 ernste Bedenken erheben. Hat doch weder Laktanz in De mortibus seine Existenz je angedeutet, noch Euseb ihn in der historia eccles. überliefert [3], und war es doch auch anscheinend nicht unbedingt nötig, die Christen des früheren Gebietes des Maxentius nach dessen Besiegung durch ein Toleranzedikt zu versöhnen, da Maxentius selber den Christenglauben duldete und auch das Eigentumsrecht des römischen Stuhls anerkannte [4].

1) Eine von Bihlmeyer (a. a. O., XCVI, S. 76—7) aufgestellte Liste nennt Baluze, de Tillemont, Mosheim, Planck, von Stolberg, Neander, Gieseler, Arendt, Döllinger, Alzog, von Lasaulx, de Broglie, Aubé, Richter, Rohrbacher, Herzog, Burckhardt, Duruy, Hertzberg, Boissier und Seuffert, die sich alle für ein Edikt des Herbstes 312 äußerten. Zu diesem Verzeichnis kann man die Namen der Magdeburger Centurien (II, S. 55), Baronius (ed. Theiner, III, S. 551), Pagi (ebenda III, S. 559), Mansi (ebenda III, S. 559, Anm. 1 zu Kap. 10) und Gibbon (a. a. O. II, S. 297) hinzufügen. Nach Bihlmeyer (a. a. O., S. 91—2) haben Keim, Rauscher, Baur, von Reumont, Sinclair, Seidl, Möhler, Kraus, Hergenröther, Brück, Weiß, Albers, Rinieri, Santucci, Heinichen und Sesan das Edikt auf Frühling oder Sommer 312 datiert.

2) Vgl. Keim in Theol. Jahrbücher, 1852, S. 219. Sein Angriffsversuch gegen die Authenticität eines Edikts von Nov. oder Dez. 312 versorgte den späteren Kritiker mit einer Waffe auch gegen Keims eigenen Glauben an ein Edikt aus Frühling bezw. Sommer 312. Die Waffe wurde in dieser Weise gehandhabt von Mason, The Persecution of Diocletian, Cambridge, 1876, S. 327, A. 1; Antoniades, Kaiser Licinius, 1884, S. 79 bis 81; Hülle, Die Toleranzerlasse römischer Kaiser für das Christentum bis z. J. 313, 1895, S. 66 und Bihlmeyer a. a. O., S. 91—100.

3) Vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVII, 1885, S. 510 und Bihlmeyer a. a. O, S. 80.

4) Eusebius, de martyribus Pal. (ed. Schwartz), 13, 12; Chronica minora saec. IV. V. VI. VII (ed. Mommsen in Mon. Germ. Hist., auctor.

Im Gegensatz zu dieser Gruppe von Historikern ist Hülle[1] der Hauptverteidiger der Ansicht, daß das in der Eusebischen Einführung gemeinte Reskript (ἀντιγραφή) das an Sabin adressierte Reskript Maximins (Euseb. Hist. eccles. IX, 9a, 1—9) sei, das in der Tat Reskriptform trage und auch die fraglichen, dem christlichen Gottesdienst lästigen Bedingungen enthalten habe. Eine solche Deutung jedoch erklärt nicht, warum der Eusebische Erlaß die Einleitung enthielt, und warum das Laktanzische Dekret diese nicht enthält, kann auch mit der am Anfang der Eusebischen Einleitung angeführten Motivierung des Befehls nicht vereinbart werden. Auch der von Seeck[2] entlehnte Beweisgrund Hülles, daß das ausdrückliche „wir" in ἐν τῇ Μεδιολάνῳ ἐληλύθειμεν ein mehr umschließendes „wir", d. h. nach ihm Konstantin, Licinius und Maximinus im Worte κεκελεύκειμεν andeute, trifft nicht nur auf Hülles These zu.

Die Deutung, die in dem bei Euseb X, 5, 3 charakterisierten Reskript das Edikt des Galerius sieht, scheitert daran, daß ja der Galerische Erlaß kein Reskript, sondern ein Edikt (= διάταγμα)[3] war, und daß dieses Kultusfreiheit ohne bedenkliche Einschränkungen gestattete. Mehrere Gelehrte[4] denken deshalb nicht an das Edikt des Galerius, sondern an den mit näheren Anweisungen versehenen Brief, den Galerius vermutlich an die Reichsobrigkeit adressierte, um die Grundsätze seines Duldungsdekrets zu verwirklichen. Aber ganz abgesehen davon, daß die Existenz eines solchen Briefes nicht feststeht[5], — es ist doch höchst unwahrscheinlich,

---

antiquiss., IX, 1891, S. 62. 75 ff.); Augustin, Breviculus collationis cum Donatistis (ed. Petschenig im CSEL. LIII, 7, 3, 1910, III 34. Vgl. auch Ed. Schwartz, Götting. Gel. Nachrichten, phil.-hist. Klasse, 1904, S. 530 bis 532 und De Bacci Venuti, Dalla grande persecuzione alla vittoria del Cristianesimo, Mailand, 1913, S. 133—5. 307—10.

1) a. a. O., S. 94—5.

2) ZKG. XII, 1891, S. 383—4.

3) Vgl. Hülle a. a. O., S. 94. Obgleich Ed. Schwartz (Götting. Gel. Nachrichten, 1904, S. 534) das in der Eusebischen Einleitung erwähnte Reskript als das Edikt des Galerius ausdeutet, so gibt er doch die Unzulänglichkeit dieser Ansicht stillschweigend zu, indem er die Bezeichnung ἀντιγραφή bei Euseb als „eine Unwahrheit" darstellt.

4) Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletians und seiner Nachfolger, 303—313 (in Büdingers Untersuchungen, Leipzig, 1868, II, S. 246, Anm. 2); Ad. Zahn, Konstantin der Große und die Kirche, 1876, S. 34; Mason a. a. O., S. 327, A. 1; Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVII, 1885, S. 511; Görres ebenda XXXV, 1892, S. 283; Linsemayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julians, 1905, S. 227, Anm. 6; Gustav Krüger, Handbuch usw. I. Teil (Tübingen, 1911), cap. 26, Nr. 3; De Bacci Venuti a. a. O., S. 320; Bihlmeyer a. a. O., XCVI, S 217—22; Batiffol, Bull. d'anc litt. et d'archéol chrét. III, 1913, S. 248 und Manaresi, L'imperio romano e il cristianesimo, Turin, 1914, S. 496.

5) Für die Frage, ob Galerius einen solchen Instruktionsbrief redigiert hat, ist zu bedenken, daß er schon wenige Tage nach der Veröffentlichung seines Edikts starb, vgl. de mort. pers. 34. Die Existenz des Briefes wurde

daß dieser, wenn er existiert hat, Instruktionen enthalten habe, welche die Christen in ihrem Gottesdienst schwer belästigten [1]. Und dazu kommt: falls ein solcher Brief in der Eusebischen Einleitung wirklich gemeint wäre, warum fehlt dann eine diesbezügliche Andeutung in dem Laktanzischen Dekret, das zu Nikomedien erlassen worden war, also in einer Stadt, die im unmittelbaren Verwaltungsbezirk des Galerius bis zu seinem Tode blieb? [2]

Es bleibt m. E. nur eine Schlußfolgerung übrig, nämlich das in der Eusebischen Einleitung erwähnte Reskript als das Rundschreiben des Sabinus (Euseb historia eccles. IX, 1, 3—6) zu deuten, das dieser auf Maximins Befehl an Stelle des Edikts von Galerius an die ihm unterstellten Provinzverwalter geschickt hat (Euseb a. a. O., IX, 1, 1—2). Dem Prinzip der kaiserlichen Mitherrschaft zufolge mußten in der Überschrift dieser Verordnung die Namen Maximins und seiner Kollegen, Licinius und Konstantin, angegeben werden; daher konnte auch Licinius dieses Dekret für sich selbst und im Namen seines Verbündeten, Konstantin, so zitieren, als ob es von ihnen beiden selbst herrührte.

In diesem Rundschreiben des Sabin, das angeblich abgefaßt wurde, die Vorteile einer auf dem Edikt des Galerius beruhenden Religionsfreiheit unter die Provinzialen Syriens und Ägyptens zu bringen, hatte man sich mit Zweideutigkeit so ausgedrückt, daß, wie es die Eusebische Einleitung rügt, durch späteres Interpretieren mancherlei Bedingungen offenbar hinzugefügt worden sind und dadurch vielleicht im Gegensatz zu der gewollten Toleranz einige der Christen ihrem Kultus bald danach entrissen wurden. Bei dieser Deutung würde sich auch das Vorhandensein der Einführung im Eusebischen Text und ihre Ausschließung von der Laktanzischen Version als logisch nötig erklären lassen, da ja das Edikt des Galerius in Nikomedien und durch ganz Kleinasien veröffentlicht wurde, wohingegen Maximin sich von dessen Bekanntgebung in Syrien und Ägypten enthielt und an Stelle dieses Edikts das Rundschreiben des Sabin schickte.

---

von Keim, Der Übertritt Constantins des Großen zum Christentum, 1862, S. 81, Crivellucci, Studi Storici I, 1892, S. 243, Sesan a. a. O. I, S. 220 und De Bacci Venuti a. a. O., S. 309 verneint. Nach Hülle (a. a. O., S. 94) ist die Abfassung des Briefes eine „historische Wahrscheinlichkeit".

1) Eine solche Behandlung der Christen wäre doch nicht mit Galerius' Anflehen des christlichen Gottes um eine Milderung seines Leidens vereinbar, ebensowenig mit dem durch Laktanz (de mort. 35) und Euseb (de martyr. Palaest. 13, 14; hist. eccles. I, 1, 2 und VIII, 16, 1—2) bezeugten Jubel der christlichen Zeitgenossen über jenes Ereignis vereinbar. Schließlich wenn das Christentum wirklich so, wie oben angedeutet, durch einen Galerischen Instruktionsbrief beschränkt gewesen wäre, hätten Licinius und Konstantin in ihrer Konstitution d. J. 313 sich nie auf das Edikt des Galerius als auf einen Befehl, wonach die Christen auch den von ihnen gewählten Glauben und Kult sollten ausüben dürfen, bezogen.

2) Vgl. Eutropii breviarium ab urbe condita (ed. Rühl, 1887), X, 1, 1, und Laktanz, de mort. 36.

Freilich ist damit die Frage nach den Motiven der bei Euseb überlieferten Einleitung noch nicht abgeschlossen. Den Behauptungen Crivelluccis [1] und Wittigs [2] widersprechend, bin ich der Meinung, daß es doch Beweggründe genug gab, um Licinius zu veranlassen, eine solche Einführung dem für Syrien und Ägypten, aber nicht dem für Nikomedien bestimmten Dekret hinzuzufügen. Man kann die Eusebische Einleitung in zwei Teile zergliedern: der erste, eine Anspielung auf das freundliche durch das Galerische Edikt verkündigte Interesse Konstantins und Licinius für die Christen; der zweite, eine Entkräftung der intoleranten Bedingungen, die eine spätere Ausdeutung in das Rundschreiben Sabins hineingelesen hatte. Den ersten Teil dieser Einleitung seinem nikomedischen Dekret anzugliedern, hätte nicht dem politischen Vorteil des Licinius gedient; denn seine Erwähnung der liebenswürdigen Bestimmungen des Galerischen Edikts wäre ja doch in Bithynien, einer Provinz, die Galerius zu Lebzeiten selbst verwaltet hatte, als Ruhmeslied weder des Licinius noch des Konstantin, sondern des verstorbenen Kaisers aufgefaßt worden. Der zweite Teil, welcher der bithynischen Sachlage nicht im geringsten entsprach, konnte selbstverständlich in einem nikomedischen Erlaß nicht enthalten sein. Doch hatte Licinius beabsichtigt, dasselbe politische Ergebnis sowohl durch den für Bithynien bzw. für Kleinasien als durch den für Syrien bzw. Ägypten bestimmten Erlaß zu zeitigen, nämlich die Freundschaft der zahlreichen Christen des Ostens sich und Konstantin zu gewinnen. In beiden Verfügungen wurde daher als Hauptmittel angewendet, daß man die Beschlüsse betreffs der zukünftigen Regelung der Religionsangelegenheiten, die Konstantin und Licinius in Mailand schon früher erwogen hatten, verkündigte. Dabei fand Licinius es auch nützlich, der Bevölkerung Syriens und Ägyptens den Gegensatz anzudeuten zwischen den Vorteilen des Galerischen Edikts, das durch Veröffentlichung im eigenen Gebiet von Konstantin und Licinius gebilligt war, und den Nachteilen des Sabinischen Rundschreibens, das auf Befehl Maximins an Stelle des Edikts von Galerius an die Unterbeamten Syriens und Ägyptens geschickt worden war. Nun aber muß man den Forschern zustimmen, die annehmen, daß die Vorlage des durch Eusebius erhaltenen Licinischen Erlasses nicht eher in der Diözese des Ostens (d. h. in Syrien und Ägypten) veröffentlicht wurde, als Licinius dieses Gebiet tatsächlich von Maximin erobert hatte, also nach der endgültigen Niederlage und dem kurz darauf folgenden Tode Maximins in Cilicien. Man weiß, daß Maximin ein höchst vollständiges Duldungsedikt kurz vor seinem Tode erlassen hat (Euseb hist. eccl. IX, 10, 7—11), aus dessen inhaltlichen Übereinstimmungen mit dem nikomedischen Erlaß des Licinius man den Schluß der Abhängigkeit jenes Dekrets von diesem wohl ziehen darf [3].

1) Studi storici I, 1892, S. 250.

2) a. a. O., S. 55.

3) Verfehlt scheint mir der Versuch Crivelluccis (a. a. O., S. 246 bis 249) gewesen zu sein, die Inhaltsähnlichkeit der Licinischen Konstitution

Nach wie vor der Niederwerfung Maximins strebte Licinius nach demselben Ziel, nämlich sich den guten Willen der orientalischen Christen durch ein großmütiges Duldungsprogramm zu sichern. Dafür bediente er sich nun einer behauptenden und einer verneinenden Beweisführung — er verbreitete unter den Provinzialen Syriens und Ägyptens einen Erlaß, dessen Hauptteil die toleranten Bestimmungen des nikomedischen Reskripts wiederholte, dessen Einleitung aber in erster Linie auf das Maximinische Duldungsedikt zugespitzt war. Gerade dadurch, daß er die Aufrichtigkeit der Handlung Maximins durch Erinnerung an den schikanösen Inhalt des Sabinischen Rundschreibens bezweifelte, wurde Licinius veranlaßt, als Beweis seiner eigenen und Konstantins christenfreundlichen Gesinnung ihre Zustimmung zum Galerischen Edikt anzuführen.

Ist diese Analyse des Textinhaltes die richtige, so kann man nun auch die Überschrift wiederherstellen. Seeck behauptet, daß die Weitschweifigkeit der Anfangsworte des Laktanzischen Erlasses (d. h. cum feliciter tam ego Constantinus A. quam etiam ego Licinius A. . . . convenissemus) keinen Zweck hätte, wenn nur diese selben beiden Namen in der Überschrift zu lesen wären, da man dann einfach „cum feliciter apud Mediolanum convenissemus“ im Texte hätte schreiben können. Daher möchte Seeck in der Aufschrift den Namen des Maximin zu denen des Konstantin und des Licinius hinzufügen[1]. Obgleich Seeck noch andere Beweisgründe angeführt hat, um diese Ansicht zu bestärken, kann man ihm m. E. darin nicht beistimmen. Erstens gibt es ein direktes Zeugnis des Euseb, daß seine Version des Lizinischen Erlasses von Konstantin und Licinius herstammte (hist. eccl. X, 5, 1). Zweitens, da diese Konstitution, wie oben schon berührt, in der Diözese des Ostens (d. h. Syrien und Ägypten) veröffentlicht ist, ist ihre Bekanntmachung

---

mit dem Maximinschen Toleranzerlaß d. J. 313 als Beweis für die Existenz eines den beiden Verfügungen zugrunde liegenden Mailänder Archetyps zu verwenden. Denn in seiner schwierigen Lage hätte Maximin sicher nicht Bedenken getragen, christenfreundliche Maßregeln der Politik seines Gegners zu entlehnen. Die Beweisgründe Crivelluccis sind von De Bacci Venuti (Dalla grande persecuzione, S. 324) völlig akzeptiert worden. Einige von den Phrasen, die Crivellucci (S. 247—8) angeführt hat, um die Verwandtschaft zwischen der Licinischen Konstitutiou und dem Maximinschen Edikt zu bezeichnen, waren bloß formelle Ausdrücke des Kanzleigebrauchs, z. B. universa quae ad commoda . . . profutura (= *ὅσα τῆς λυσιτελείας καὶ τῆς χρησιμότητός ἐστιν τῆς κοινῆς*), priore tempore (= *πρὸ τούτου*), postposita omni . . . ambiguitate (= *πᾶσα . . . ἀμφιβολία . . . περιαιρεθῇ*).

1) a. a. O., S. 384. Diese These Seecks wurde von Hülle (S. 95), Wittig (S. 46—7) und Huttmann (The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism, New York, 1914, S. 51—2) akzeptiert, dagegen von Görres (S. 288—9), Mommsen (Römisches Staatsrecht, 1899, S. 595), Carassai („La politica religiosa di Costantino il Grande e la proprietà della Chiesa“ in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria, XXIV, 1901, S. 102), Duchesne (Histoire ancienne de l'Eglise[2], 1907, II, S. 38), Ed. Schwartz (Kaiser Konstantin und die Christliche Kirche, 1913, S. 72—3), De Bacci Venuti (S. 326, Anm. 1), Manaresi (S. 497), Batiffol (Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét. III, 1913, S. 251, Anm. 1) abgewiesen.

ohne Zweifel so lange aufgeschoben worden, bis Licinius dort die Herrschaft als Folge von Maximins endgültiger Niederlage und seinem Tod errungen, so daß ein so später Erlaß den Namen Maximins nicht hat enthalten können. Drittens aber deutet schon der ganze Inhalt der beiden Verordnungen bei Laktanz und Euseb die Ausschließung des Namens Maximins von der Aufschrift an. Man liest ja schon in der Eusebischen Einleitung, daß es Hauptzweck des Erlasses war, die den Christen lästigen Bedingungen des Maximin zu tilgen; und wie könnten Licinius und Konstantin dem Maximin das Lob zugestehen, daß neben ihnen auch er „schon längst empfunden habe, man sei verpflichtet, einem jeden Freiheit des Denkens und des Wählens des von ihm vorgezogenen Gottesdienstes zu gestatten?“ Seeck hat nun zwar aus literarischen[1] und urkundlichen[2] Beweisen den Schluß gezogen, „daß im Texte der Urkunde die Kaisernamen nur da genannt sind, wo nicht von allen, welche in der Überschrift stehen, zugleich gesprochen wird, sondern aus ihrer Zahl einzelne hervorgehoben werden“, aber man muß doch die Existenz einer solchen Regel in Frage stellen. Daß die Herrscher der byzantinischen Kaiserzeit in ihren Erlassen nicht konsequent handelten, beweist wohl der Gebrauch der ersten Person der Einzahl im Texte der kaiserlichen Konstitutionen sowie die Anwendung der ersten Person der Mehrzahl, und zwar während der Regierunng des Alleinherrschenden sowohl als unter der Herrschaft mehrerer kaiserlichen Kollegen[3]. Viertens böten die von Seeck zitierten Zeugnisse des Augustin[4], der Inschriften[5] und der Münzen[6] nur dann eine Lösung des Problems, wenn sie vom offiziellen Kreise des unmittelbaren Bezirks von Licinius nach Ausbruch des Maximinisch-Licinischen Bürgerkrieges herrührten. Fünftens, da jenes Prinzip der kaiserlichen Mitherrschaft während des Konstantinisch-Licinischen Bürgerkrieges des Jahres 314 unwirksam wurde[7], kann man sich durch Ähnlichkeit erklären, daß diese Regel des römischen Staatsrechts auch während des Maximinisch-Licinischen Bürgerkrieges unterbrochen worden war. Da Licinius zur Zeit seines ersten Feldzuges gegen Konstantin (314) den Valens zum Mit-

1) Panegyrici Latini a. a. O., XII, 2.
2) Ibid. IX, 14 und Cod. Theod VI. 4, 10.
3) Vgl. Cod. Theod. VIII, 12, 7; IX, 34, 6; XI, 34, 2 und II, 5, 2; III, 1, 3; VIII, 5, 12; XIII, 3, 5. Weitere Beispiele eines augenscheinlich zufälligen Gebrauches der ersten Person der Einzahl und Mehrzahl im selben Erlaß gibt es z. B. bei Euseb, hist. eccles. X, 5, 18—24, 6. 7; De vita Constantini (ed. Heikel), II, 24—42. 46. 48—60. 64—72, III, 17—20. 30—2. 52—3. 60. 61. 62. 64—5; S. Optati Milevitani libri VII (ed. Ziwsa) Anhang, Nr. 3. 5. 6. 7. 9. 10 und Cod. Theod. VII, 20, 2; IX, 1, 4. 42.
4) Epistola 88, 4 in CSEL. vol. XXXIV, pars 2 (ed. Goldbacher, Wien 1898).
5) Corpus Inscr. Lat. V, 8021. 8060. 8963; VI, 507.
6) Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain[2] (Paris, 1880—92), s. v. Maximinus II Daja, Nr. 184—5.
7) Mommsen, Hermes XVII, 1882, S. 532, Anm. 3.

regenten ernannte[1], und da er während des zweiten Bürgerkrieges (323)[2] die Konsuln des Westens, Severus und Rufinus, verstieß und an Stelle deren sich selbst und Licinius den Jüngeren designierte[3], indem er sich den Martinianus[4] als Kaiser zugesellte, so läßt sich für Licinius der klare Beweis dafür führen, daß er für die Dauer von Feindseligkeiten gegen einen bisherigen Kollegen diesen seines kaiserlichen Amtes als verlustig betrachtete. Endlich kann man die öftere Nennung Konstantins und Licinius' im Erlaß von der Absicht des Letzteren wohl ableiten, die durch das Rundschreiben Sabins verfügte christenfeindliche Politik Maximins mit der durch ihre Mailänder Beschlüsse angedeuteten christenfreundlichen Gesinnung zu vergleichen. Man wird also gegen Seeck in der Überschrift nur sie beide genannt sein lassen dürfen.

Was nun die gleichfalls vielerörterte Frage nach dem Adressaten der Eusebischen Konstitution[5] betrifft, so war schon oben bebemerkt, wie genau dieser Erlaß der besonderen Lage Syriens und Ägyptens entsprach. Man wird daraus folgern müssen, daß Licinius diese von Euseb angeführte Konstitution an einen in diesem Reichsteil tätigen Beamten adressiert hat. Und da man weiß, daß Licinius seine bei Lactanz erhaltene nikomedische Konstitution an den Statthalter von Bithynien gerichtet hatte, so kann man wohl annehmen, daß das lateinische Archetyp der Eusebischen Version an den Statthalter Palästinas adressiert worden war, der das Dekret durch eigenes hinzugefügtes Edikt veröffentlicht hat, wodurch dem in Cäsarea schreibenden Euseb die Gelegenheit geboten war, den Erlaß abzuschreiben, um ihn nachher in griechischer Übersetzung der zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte einzuverleiben.

---

1) Vgl. J. Maurice, The Numismatic Chronicle, 4th series, vol. II, 1902, S. 120—5.

2) Für das Datum siehe P. Viereck, Archiv für Papyrusforschung IV, 1908, S. 161, Anm. 2.

3) Vgl Mommsen, „Consularia“, im Hermes, XXXII, 1897, S. 545—6.

4) Vgl. J Maurice, a. a. O. III, 1903, S. 250—53.

5) Bis zur Zeit Diokletians unterschied man im Gebrauche des römischen Staatsrechtes nach der Form der kaiserlichen Konstitution zwischen edictum (= διάταγμα, πρόγραμμα, πρόσταγμα), rescriptum (= ἀντιγραφή), epistula (= ἐπιστολή, γραφή, γράμματα) und mandatum (= ἐντολή). Durch Verfügung des Diokletian wurden alle vier als leges imperiales bezeichnet, und obgleich man sich in der kaiserlichen Kanzlei des Konstantinischen Zeitalters noch an dieselben Ausdrücke hielt, so tat man es doch, ohne sich deren Unterschiede bewußt zu sein. Vgl. Jörs, s. v. constitutiones principis, in Pauly-Wissowa IV, 1, 1901, Sp. 1109 und Mommsen, Abriß des römischen Staatsrechts[2], 1907, S. 361. Da der Licinische Erlaß sich der Form nach einem rescriptum oder einer epistula und dem Inhalt nach einem edictum anpaßt, so sollte man ihn vielleicht eher als constitutio (= διάταξις) bezeichnen, ein Ausdruck, der beide Begriffe enthält. Hieraus folgt, daß Seeck auf dem halben Wege stehen geblieben ist, als er a. a. O., S. 381f. den Versuch machte, die besprochene Licinische Urkunde der Form nach als Reskript zu beweisen.

Vom genetischen Standpunkte betrachtet, bildet diese Konstitution des Licinius, die also im Namen des Konstantin und des Licinius veröffentlicht war und in zwei verschiedenen Versionen, an die Statthalter Bithyniens und Palästinas adressiert, überliefert ist, die logische Ergänzung und juristische Folgerung des Galerischen Edikts v. J. 311. Als Galerius den Christen Kultusfreiheit gestattete, erklärte er sich damit einverstanden, nicht nur — was dem republikanischen wie dem nachaugusteischen Zeitalter selbstverständlich war[1] — ihre Gewissensfreiheit, sondern darüber hinaus das Grundprinzip der allgemeinen Religionstoleranz stillschweigend anzuerkennen. Die folgerichtige Ausarbeitung dieses Grundgedankens kam jedoch erst zur Geltung in der Licinischen Konstitution d. J. 313. In juristischer Beziehung entsprach diese offizielle Gewährung des Assoziationsrechts an die Christen, nach Analogie des Judentums, der Anerkennung der Rechtsfähigkeit der Christengemeinden samt und sonders[2].

Wenn nun in beiden Versionen der Konstitution die darin enthaltenen, die Religionsfreiheit betreffenden Sätze auf die Mailänder Beschlüsse Konstantins und des Licinius ausdrücklich gestützt werden, so kann man doch daraus nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß Konstantin und Licinius ihre Verabredungen durch eine Konstitution von Mailand, also im Westen, veröffentlicht haben. Hier werden die Leugner der Existenz eines Mailänder Edikts Recht behalten. Erstens bietet uns die Licinische Konstitution die klare Andeutung, daß man bei der Mailänder Zusammenkunft die Religionsfragen des Ostens, nicht des Westens erwog, und die Sprache der Laktanzischen Version macht bei genauer Beobachtung auch den Eindruck, daß Konstantin und Licinius sich in Mailand mit zukünftigen, nicht mit gegenwärtigen Religionsfragen beschäftigten. Zweitens war es vom juristischen Standpunkt aus kaum notwendig, ein solches Dekret im Westen zu erlassen, da Konstantin und Licinius schon vor der Mailänder Konferenz das Edikt des Galerius im Sinne einer Gewährung der Religionsfreiheit interpretiert

1) Vgl. J. Juster, Les juifs dans l'empire romain: leur condition juridique, économique et sociale, Paris, 1914, I, S. 248.

2) Ebenda I, S. 425. Siehe Mommsens Interpretation der Digestenstelle, 40, 3, 1, in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, rom. Abtlg. XXV, 1904, S. 49. Als ausreichend kann ich die auf Cod. Just. I, 2, 25 beruhende Beweisführung Chénons (Les conséquences juridiques de l'édit de Milan (313), in Nouvelle Revue Historique de droit français et étranger XXXVIII, 1914, S. 261—2), die Anerkennung der Rechtsfähigkeit der katholischen Kirche erst nach der Konstantinisch-Licinischen Gesetzgebung des Jahres 313 zu datieren, nicht betrachten. Waltzing (s. v., collegia, im Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie, fasc. XXXI, 1913, Sp. 2139) glaubt nicht, daß eine solche Anerkennung schon durch das Galerische Edikt stattgefunden hat, und schreibt die erste Gewährung dieser Rechtsfähigkeit der Licinischen Konstitution d. J. 313 zu. Vgl. auch W. Schnyder, Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie II, t. VIII, 1903, S. 172 und V. Sesan a. a. O. I, S. 199.

hatten (Euseb hist. eccl. X, 5 3). Nicht einmal den Willen, die juristische Persönlichkeit der Christengemeinden durch Verordnung der Wiedergabe des Kircheneigentums anzuerkennen, kann man als durch westliche Verhältnisse begründet betrachten, um so weniger, als diese These mit dem sich auf ähnliche Rechtssachen beziehenden Inhalt des von Konstantin an den Prokonsul Anulin geschickten Reskripts d. J. 313 (Euseb hist. eccl. X, 5 15—17) zu vereinbaren ist. Dieses Schreiben kann man entweder vor oder nach der Zeit des Mailänder Zusammentreffens datieren[1]; war es vor der Konferenz erlassen, so hat Konstantin also die Genossenschaftsfähigkeit der Christengemeinden, samt und sonders, schon vor den Mailänder Beschlüssen anerkannt, und wenn nach der Konferenz, so wäre es eine unnötige Wiederholung eines etwa vorhandenen Mailänder Erlasses. Drittens: Wenn sie wirklich einen Mailänder Erlaß veröffentlicht hätten, so hätte Licinius, als er den wesentlichen Inhalt des Erlasses in einer späteren Verfügung wiederholte, sich doch auf den nämlichen Erlaß ausdrücklich berufen. Viertens aber genügen doch die in Eusebs hist. eccles. (IX, 9 12. 9a 12. X, 5 2—14) angedeuteten Zeugnisse ganz und gar nicht, die Existenz eines Edikts oder Reskripts von Mailand festzustellen[2]. Zwar kann man Wittig beistimmen, daß Euseb, seinen Auskünften in historia eccles. IX, 9 12. 9a 12 gemäß, selber tatsächlich an die Existenz eines von Konstantin und Licinius vor dem Licinisch-Maximinischen Kriege allgemein veröffentlichten Duldungsdekrets glaubte, — jedoch daß Euseb diesen Erlaß als identisch mit X, 5 2—14 erkannt habe, ist eine auf Grund der handschriftlichen Studien von Eduard Schwartz unzulässige Annahme, da ja die Sammlung der in X, 5—7 angeführten Reichsgesetze ursprünglich (d. h. in der zweiten Auflage) am Ende des neunten Buches gestanden hatte, also unmittelbar nach der Schilderung des Sturzes Maximins[3]. Obgleich die griechische Version der Licinischen Konstitution auf den Leser den Eindruck macht, daß die Mailänder Beschlüsse des Konstantin und des Licinius in einem Mailänder Erlaß veröffentlicht worden waren, so liefert die Laktanzische Version alle nötigen Korrekturen für die

---

1) Hülle (a. a. O., S. 104) hat sich für das spätere Datum, Pallu de Lessert (Fastes des provinces africaines sous la domination romaine, t. II, 1901, S. 18), Monceaux (Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t IV, 1912, S. 199—200), Wittig (a. a. O., S. 51) und Coleman (Constantine the Great and Christianity, New York, 1914, S. 31) haben sich in plausibelerer Weise für das frühere Datum entschieden.

2) Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt[3], I, 1910, S. 498—9 hat bewiesen, daß man sich auf die Chronologie Eusebs in hist. eccles. IX, 9, 12 nicht verlassen darf.

3) Siehe Ed. Schwartz, Eusebius Kirchengeschichte, 3. Teil, S. LIII; ders., s. v. „Eusebios“, in Pauly-Wissowa, VI, 1909, Sp. 1405; vgl. Crivellucci, Studi storici I, 1892, S. 242, Anm. 3. Sesan (a. a. O I, S. 188—9) sowohl als Wittig hat die Folgerungen dieses handschriftlichen Beweises zu ziehen versäumt.

falsche Wiedergabe der echten Konstitution durch jene Übersetzung [1]. Fünftens, außer dem obengenannten Falle, geht die zeitgenössische Literatur mit Stillschweigen über die Existenz eines solchen Mailänder Dekrets hinweg. Sogar bei Euseb findet man keine andere Anspielung an eine Mailänder Konstitution, weder in der hist. eccles., noch in der Chronik [2], noch in der Vita Constantini. Laktanz hat ebenfalls ihre Authentizität niemals angedeutet.

Das Resultat dieser, die neuere Literatur über das „Mailänder Edikt" buchenden und prüfenden Überschau wird man dahin zusammenfassen können, daß man das Edikt des Galerius v. J. 311 höher wie bisher üblich einzuschätzen hat, daß die Authentizität eines Konstantinisch-Licinischen Edikts d. J. 312 als unbewiesen zu erklären ist, daß die Existenz des angeblichen Edikts von Mailand verneint werden muß, und daß man in den bei Laktanz und Euseb a. a. O. aufbewahrten Urkunden zwei verschiedene Versionen einer für zwei östliche Gebiete bestimmten, von Licinius nach seiner Mailänder Zusammenkunft mit Konstantin veröffentlichten Konstitution zu sehen hat.

---

1) Um die Textähnlichkeiten und -abweichungen der Laktanzischen und Eusebischen Version, sowie ihre identische Reskriptsform zu erklären, hat sich W. Schnyder für die Existenz, nicht eines formellen Edikts, sondern eines Protokolls entschieden, in welchem man die Mailänder Abmachungen Konstantins und Licinius' notiert hatte. Vgl. Schnyder, „Die Anerkennung der christlichen Kirche von seiten des römischen Staates unter Konstantin dem Großen" (Beilage zum Jahresbericht der kantonalen höheren Lehranstalten . . . in Luzern, 1912/13, S. 96).

2) Die Chronik des Hieronymus, ed. R. Helm, in Eusebius' Werke VII, 1 (Leipzig 1913).



Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

In seiner Schrift „Zur Reform des Studiums der Theologie" (Leipzig, Hinrichs, 1920. 48 S. 2 Mark) nimmt Paul Feine, der s. Z. als Dekan der Halleschen Theologischen Fakultät die Vorbereitungen für den Deutschen Theologischen Fakultätentag im Sept. 1919 zu treffen gehabt hat, im Anschluß an die damals gefaßten Beschlüsse, sowie an die Thesen verschiedener Theologenschaften (warum nicht auch andere Stimmen?) Stellung zu den strittigen Fragen der Vorbildung der Theologiestudierenden, der Gestaltung des Studienbetriebes (Abschaffung des Hebräischen, Beschränkung des historischen Lehrstoffes, Erweiterung der zu hörenden Vorlesungen, pädagogische Unterrichtsreform u. dergl.) und der Prüfungsordnungen (Zwischenprüfungen? Wahl der Prüfungsfächer? Fakultätsprüfung statt 1. Konsistorialprüfung u. a.). Das vorangestellte Kapitel über die Ursachen der heutigen Reformbestrebungen geht den Dingen nicht genügend auf den Grund; es stellt auch die gerade für die antihistorischen Forderungen grundlegenden Tendenzen, die Tendenz zur Gegenwart und zur Praxis, die z. B. zur Forderung einer ausführlicheren Behandlung der Frömmigkeitsgeschichte, der neuesten Kirchengeschichte, der Kirchenkunde der Gegenwart, der religiös-kirchlichen Gegenwartsfragen u. dergl. geführt haben, nicht genügend heraus. F. geht überhaupt gerade an den den kirchenhistorischen Unterricht betreffenden Fragen (S. 22—25) zu schnell vorüber. Seine Auffassung der Theologie als der „Wissenschaft von der Offenbarungsreligion des AT. und des NT.", in der er u. a. jüngst seitens Joh. Kunze („Die Eigenart und Bedeutung der Theologie als Wissenschaft", in Neue Kirchl. Ztschr. 1921, S. 269ff., vgl. dessen gegen die neue Berliner theol. Studienanweisung v. J. 1919 gerichteten Aufsatz: „Die Selbständigkeit der Schriftwissenschaft innerhalb der Theologie", in „Reformation" 1919, Nr. 8) Unterstützung gefunden hat, wird wohl gerade kirchenhistorischerseits weithin als zu eng und zu biblizistisch abgelehnt werden. Sie verführt den Verf. auch wegen der dem Theologiestudierenden dann drohenden „Gefahren" zu einer recht ängstlichen Beantwortung der Frage, inwieweit dieser in anderen Fakultäten solle hören müssen (S. 26ff.), obwohl er anderseits doch selber eine Ausbildung der zukünftigen Geistlichen „in klösterlicher oder seminaristischer Enge" ablehnt (S. 42f.).

Lehrreich ist ein Vergleich der in F.s Schrift sich spiegelnden Anschauungen vom Studium mit der „Einführung in das Studium der

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Fr. A. Perthes A.-G in Gotha „für die ZKG." einzusenden.



katholischen Theologie", die zu Otto Bardenhewers 70. Geburtstag von der Münchener Theologischen Fakultät unter der Schriftleitung von J. Goettsberger herausgegeben ist (München u. Kempten, Kösel & Pustet, 1921. X, 183) und alle theologischen Wissenschaftsgebiete mit Einschluß der philosophischen Vorstudien, des Kirchenrechts und der pädagogischen Studien unter Berücksichtigung der Studienpläne aller deutschen kath.-theol. Fakultäten, Lyzeen, Akademien, Seminare (vgl. die 4 angehängten Tabellen) durchgeht. Im Abschnitt über die Vorbildung (S. 15 ff.) liegt der volle Ton auf der humanistischen Vorbildung. Über den Brauch einer philosophischen Abschlußprüfung (= examen pro admissione ad theologiam) und sonstiger Zwischenprüfungen, vgl. S. 30. 39 ff. Das Kirchengeschichtsstudium, legitimiert und zugleich begrenzt durch die Definition der Theologie als der „Wissenschaft des Glaubens und Lebens der Kirche", hat G. Pfeilschifter S. 61—80 behandelt, in der Periodisierung an Hergenröther-Kirsch angelehnt, auch zu protestantischer Literatur hinführend, die sonst in den einzelnen Abschnitten mit verschieden starker Weitherzigkeit mitgebucht ist.

Aus der Reihe der „Wissenschaftlichen Forschungsberichte", seit 1920 herausgegeben von Karl Hönn (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G.), die zunächst im Blick auf die dem Studium durch den Krieg jahrelang entzogen gewesenen Studenten und Kandidaten und auf die im Beruf stehenden Akademiker über die seit 1914 erschienene Fachliteratur knapp und auf das Wesentliche beschränkt berichten wollen, greifen schon die über Lateinische Philologie (Wilh. Kroll) und über Griechische Philologie (Ernst Howald) in das KGgebiet ein, da sie auch über die Christliche Literaturgeschichte berichten, noch stärker der über Philosophie (Willy Moog), der S. 14 ff. inmitten der Geschichte der Philosophie auch die dogmengeschichtliche Literatur beachtet und S. 85 ff. die geschichtsphilosophische behandelt hat. Als 6. Band erschien 1921 der Bericht über Theologie (für 1914—19), von Mulert herausgegeben unter Mitarbeit von Haas (Religionsgeschichte), Baumgartner (AT.), Jülicher (NT.), Zscharnack (KG. und DG.), Niebergall (Praktische Theologie). Aus der Fülle der kglichen Literatur der Kriegsjahre konnte Zsch. auf S. 46—66 des beschränkten Raumes wegen naturgemäß nur das Allgemeine und die Hauptergebnisse buchen, so daß die nächsten Berichte rückgreifend mancherlei Ergänzungen werden bringen müssen. S. 67—72 bespricht Mulert die Konfessionskunde. Diese Forschungsberichte können auch nicht entfernt den seit 1912 nicht mehr erschienenen „Theologischen Jahresbericht" ersetzen, sondern ähneln am ehesten, obwohl sie kondensierter sind, den Berichten in der „Theologie der Gegenwart" (vgl. ZKG. II, 1920, S. 190), wo inzwischen Gg. Grützmacher und Herm. Jordan in H. 4 und 5 des Jg. XV, 1921 (Leipzig, Deichert) auch über die Neuerscheinungen der KGliteratur d. J. 1920, vereinzelt auch schon 1921, berichtet haben; diese Hefte sind auch einzeln käuflich. Erfreulich ist, daß Gustav Krüger eben beginnt, in Harvard Theological Review (Cambridge Mass., University Press) ganz in der Art des von ihm einst geleiteten Th. Jahresberichts (Bibliographie und anschließende Einzelbesprechungen) über Literature on Church History 1914—1920 zu berichten. Das Oktoberheft des XIV. Bandes ist fast ganz (S. 287—374) der „Early Church History" gewidmet. Die in vier Jahresheften erscheinende HThR. war den deutschen

Abonnenten für 1921 zum Jahrespreise von 8 Mark angeboten worden und kostet nunmehr ab 1. Jan. 1922 13 Mark. Eine allmählich immer lückenloser werdende, auch die deutsche Literatur nun wieder stärker berücksichtigende Bibliographie enthält jedes Heft der Löwener Revue d'Histoire Ecclésiastique; der jetzt vollständige Jg. XVII, 1921, enthält 328 bibliogr. Seiten mit 5581 Nummern. Zscharnack.

Hans von Schubert hat seine Grundzüge der Kirchengeschichte in 7. und 8. Aufl erscheinen lassen können (Tübingen, Mohr, 1921. VI, 344 S. 24 Mark, geb. 33 Mark) Es ist, auch im letzten Kapitel „Nach der Entscheidung", wo dies und das inzwischen überholt ist, ein unveränderter Neudruck der 6. Aufl. v. J. 1919, die in ZKG. NF. I, 2, S. 427 angezeigt worden war.

Hans Achelis, Kirchengeschichte. Leipzig, Quelle & Meyer, 1921. 236 S. geb. 28 Mark. — Es ist ganz offenbar, daß der Zug der Zeit auf eine Reduktion der gewaltigen historischen Stoffmassen ausgeht, die von der zu einer neuen Polyhistorie gewordenen „reinen" Historie der letzten Jahrzehnte vor dem Kriege zusammengetragen worden waren. Das tritt schon in unserm Vorlesungswesen zutage; die Zeiten, wo man die drei kirchengeschichtlichen Hauptvorlesungen je 6stündig, dazu 2stündig KG. des 19. Jahrhunderts, 4stündig Apostolisches Zeitalter und je 5stündig „Symbolik" und Dogmengeschichte las, sind selbst für Leipzig vorüber. Man will nicht mehr im Stoff ertrinken, sondern ihn überblicken, will eine klare Herausarbeitung der Linien, die uns mit der Vergangenheit verbinden. In diesen Zusammenhang gehört das ausgezeichnete Buch von A., dem man Großzügigkeit der Anordnung, Beschränkung auf das Wesentliche, meisterhaft knappe Formulierung, anregende Darstellung und Abwesenheit aller schulmeisterlichen Pedanterie nachrühmen kann. Es will gewiß etwas heißen, die Stoffülle einer 19 Jahrhunderte umspannenden Entwicklung auf 216 Seiten unterzubringen. Der Erfolg solcher Bücher bei der Studentenschaft läßt sich nie vorher abschätzen; man sollte aber meinen, daß das Buch von A. namentlich für Repetitionszwecke ausgezeichnete Dienste leisten müßte. Für einige Einzelheiten verweise ich auf meine demnächst erscheinende Anzeige in der ThLZ. 1922. Karl Heussi, Leipzig.

Die neue Sammlung der „Prinzipienfragen der neutestamentlichen Forschung" (Leipzig, Deichert, seit 1921) wird von einer Studie Kurt Deißners, Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung (III, 34 S. 5 Mark) eröffnet, die auch seitens des Kirchenhistorikers beachtet zu werden verdient, da sie Fragen behandelt, in denen die von D. erstrebte Verständigung noch keineswegs erreicht war, und zwar weder innerhalb der nt.lichen Forschung, noch für die spätere altkirchliche Zeit. Für das nt.liche Gebiet hatte ja Paul Feines Theologie des Neuen Testaments (Leipzig, Hinrichs. 3. neubearbeitete Auflage, 1919), die im allgemeinen als Zusammenfassung der Stellung der neueren konservativen Theologie zu den Fragen der nt.lichen Theologie wird gelten dürfen, geradezu betont, daß man „heute über den Scheitelpunkt der religionsgeschichtlichen Flutwelle hinaus" sei, und der Verfasser selber erklärt, bezüglich der religionsgeschichtlichen Fragestellung eine „rückläufige Entwicklung" durchgemacht zu haben, so daß er nun bei seiner Neuauflage nicht nur den Charakter seines Buches als Darstellung der Lehre des NT.s,

statt der Religion des Urchristentums, festgehalten, sondern bezüglich des religionsgeschichtlichen Einflusses auf nt.liche Gedanken sogar fast durchgehends Abstriche an dem gemacht hat, was er früher noch zugestanden hatte. Ja, Feines Theologie wird beherrscht wie von einem fast überstarken, die Probleme nicht empfindenden Vertrauen zur Quellenüberlieferung (auch zum Johannesevangelium), so auch von der Überzeugung, daß so gut wie alle nt.lichen Gedanken im Evangelium wurzeln, und daß die biblische Theologie „biblizistischen" Charakter tragen müsse. Auf diesem Hintergrunde gewinnt die Aufgeschlossenheit Deißners für die religionsgeschichtliche Forschung und gewinnen seine eingehend S. 18ff. entwickelten methodologischen Grundsätze mit dem Willen zur Verständigung mit der religionsgeschichtlichen Schule wie mit ihren Gegnern erst ihre Bedeutung. Die Schrift wirkt und soll wirken als Apologie der — richtig betriebenen — religionsgeschichtlichen Methode, durch deren Anwendung D. gerade den Offenbarungscharakter des nt.lichen Christentums bzw. die Berechtigung des Glaubens an diesen Charakter (S. 14f. 17) nachgewiesen wissen will. Gut gewählte Beispiele, besonders aus dem Gebiete der sprachlichen Analogien (S. 26ff.), aus Mysterienreligionen, Mystik, hermetischer Literatur illustrieren das von D. Gewollte. Seine Broschüre findet einen Bundesgenossen in Strahtmanns Aufsatz „Über Wesen, Werden und Wert der religionsgeschichtlichen Behandlung der Anfänge des Christentums" (Neue kirchl. Ztschr. 31, 1920, S. 193—212), wo neben dem geschichtlichen Rückblick die methodologischen und Stoff-Fragen freilich nur kurz berührt sind. Vgl. Rudolf Otto, Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte (in: Die Religion des alten Indien. III: Vishnu-Nârâyana I, 1917, S. 141—160). Daß man übrigens die terminologische Verwandtschaft, „dieses wertvollste Merkmal geistesgeschichtlicher Beziehungen", nicht gering einschätzen dürfe, hat gegenüber Deißner (Anzeige der 2. Aufl. seines „Paulus und die Mystik seiner Zeit", 1921) eben Martin Dibelius in DLz. 1921, S. 724—727, stark betont. Zscharnack.

Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München 1921, Ernst Reinhardt. XIX, 576 S. — Die vorliegende 3. Auflage ist ein Stereotypabdruck der 2. Auflage und ist ihr schneller gefolgt als diese der 1. (Vorwort der 1. vom 27. Jan. 1918, der 2. vom 7. Okt. 1919, der 3. vom 3. Okt. 1920). Der Erfolg des Buches, der bedeutendsten Erscheinung auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, ist begründet und erfreulich. Als die Aufgabe, die er sich gestellt habe, bezeichnet der Verf., „das Gebet in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen und in seinem tiefsten religiösen Wesensgrunde darzustellen". Er hat sie gelöst, soweit das bei dem lückenhaften und verschiedenartigen, z. T. auch unzuverlässigen Quellenmaterial möglich war. Die glänzendsten Partieen sind wohl die für die 2. Auflage großenteils neugeschriebenen Kapitel F I: Das Gebet der religiösen Genien, und F II: Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit, wo H. unterscheidet zwischen der Mystik („passiv, quietistisch, resigniert, kontemplativ") und der prophetischen Religion („aktiv, fordernd und verlangend, ethisch"), es aber als selbstverständlich bezeichnet, „daß diese Typisierung die Fülle und Mannigfaltigkeit der höheren Religionsformen nicht restlos umfassen und gliedern könne". Vor allem ist in der Wirklichkeit der Gegen-

satz selten so scharf ausgeprägt; es tritt uns vielmehr oft ein Schwanken in der Stimmung entgegen, Passivität und Aktivität wechseln miteinander, bedingen und erwecken sich wechselseitig. „Aber die Religionswissenschaft braucht feste Linien und zwar solche, die durch das Herz der Religion laufen." Eine treffliche Ergänzung hierzu ist Kap. G: das individuelle Gebet großer Männer, der Dichter und Künstler, Staatsmänner und Feldherrn, bei denen das Religiöse und das Gebet nicht die zentrale, dominierende Rolle einnimmt wie bei den Propheten und Heiligen, deren Beten aber doch denselben frischen und kräftigen Individualismus offenbart. Hier unterscheidet H. einen kontemplativ-ästhetischen (entsprechend dem mystischen dort) und einen affektiv-ethischen (entsprechend dem prophetischen dort) Gebetstyp; auch diese Unterscheidung soll aber natürlich nicht schematisch sein. Sehr geschickt und innerlich wird endlich in Kap. H an die prophetische Frömmigkeit, die im Gegensatz zur mystischen sozial sei, zur Fürbitte für das Heil des Nächsten, zum Flehen um das Kommen des Gottesreichs und zur Gebetspädagogik, d. h. dazu, den Bruder zum rechten Beter zu erziehen, dränge, das gottesdienstliche Gemeindegebet angereiht. An ausführlicheren kritischen Berichten über H. seien genannt die von Martin Dibelius DLz. 1921, S. 121—129; Rud. Otto ThLz 1919, S. 289—292; Th. Steinmann ZThK. NF. I, 1920, S. 375ff., bes. S. 381—391; P. Wilh. Schmidt Anthropos 12/13, 1917/18, S. 722—728; Philipp Funk Hochland 17, 1920, S. 494—499 („Der Historizismus und die Religion").

Clemen.

Bei der Bedeutung des Kirchenrechts innerhalb des Katholizismus mußte man sich längst wundern, daß es eine Geschichte des kath. Kirchenrechts aus kath. Feder nicht gab, — weder für die Hand der Religionslehrer und anderen Geistlichen, noch für die akademischen Unterrichtsbedürfnisse, obwohl hier insbesondere unter Stutzs Führung seit längerem, besonders stark seit der Publikation des neuen Codex juris Canonici, eine selbständige Behandlung der kirchlichen Rechtsgeschichte innerhalb des akademischen Betriebes gefordert wurde (vgl. dessen Abriß in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, Bd. V, [2]1914, S. 279—368). Während z. B. Joh. Bapt. Sägmüller, Die Stellung der kirchl. Rechtsgeschichte in der akademischen Disziplin des Kirchenrechts (Tübinger Th. Quartalschrift 100, 1919, S. 59—102), sich demgegenüber für die bisherige „Einleitungshistorie" entscheidet, bietet Albert Michael Koeniger einen an Stutzs Leitideen und entwicklungsgeschichtlichen Aufriß angelehnten „Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts" (Köln, Bachem, 1919. 91 S.), der obige Lücke füllt. Er skizziert unter Hinzufügung gut gewählter Belege die Geschichte des KR.s „in freier Entwicklung" (1.—4. Jhd.), „unter dem Einfluß des römischen (4.—7. Jhd.) und des germanischen Rechts" (7.—12. Jhd.), „unter dem Einfluß der Schule" (12.—15. Jhd.), „das KR. in seiner Beschränkung und Reform" (15.—18. Jhd.) und endlich „das KR. in seiner Enteignung und Verselbständigung" (18.—20. Jhd.). Bezüglich des ersten Abschnittes wirft ihm Sägmüller ThQ. 101, 1920, S. 416f., vor, daß er für die Anfänge das jus divinum zu sehr hinter dem jus humanum, der geschichtlichen Entwicklung zurücktreten lasse, während anderseits z. B. Gg. Grützmacher in ThGg. 1921, S. 114ff. gerade wegen der noch zu starken Zurückdatierung der allmählich gewordenen Rechtsinstitutionen dieses 1. Kapitel als am wenigsten

befriedigend beurteilt. Die Bedeutung der kirchenrechtlichen Wandlungen des 11. und 12. Jhd.s, die Rudolf Sohm noch in seiner nachgelassenen Studie 1918 („Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians"), in der Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach, Anlaß gaben, das alte Sakramentsrecht der Kirche und das neue Körperschaftsrecht einander in aller Schärfe gegenüberzustellen, bringt auch K.s Darstellung dem Leser, freilich mit Recht ohne diese Schärfe, zum Bewußtsein (für Sohm vgl. u. a. Eugen Rosenstock, Die Epochen des Kirchenrechts, in: Hochland 16, 1919, S. 64—78; zur Kritik vgl. u. a. Göller im Archiv f. kath. Kirchenrecht 100, 1921, S. 172—175; Ulrich Stutz, Die Cisterzienser wider Gratians Dekret, in: Ztschr. d. Savignystiftung f. Rechtsgeschichte 40, 1919, Kanon. Abt. 9, S. 63—98). Gegenüber den ersten 12 Jahrhunderten ist die Folgezeit zu knapp behandelt. Hilling (Lit. Handweiser 1919, S. 177f.) hat z. B. mit Recht moniert, daß der Einfluß des Naturrechts nicht genügend gewürdigt ist, und hat dabei als sein Urteil erkennen lassen, daß dieses keineswegs nur destruktiv gewirkt, sondern „für die kath. Kirche auch sein Gutes gehabt hat; man denke nur an das Allg. Preußische Landrecht". Gerade für dieses hätte K. aus der Darstellung von Joseph Löhr, Das Preußische Allgemeine Landrecht und die kath. Kirchengesellschaften (Paderborn, Ferd. Schöningh, 1917. VI, 152 S. 9 Mark) sowohl in sachlicher Hinsicht wie bezüglich der Beurteilung seine Darstellung des Verhältnisses des omnipotenten territorialistischen Staats zur Kirche bzw. zu den Kirchengemeinden ergänzen können. Der Abschluß des neuen Codex Juris Canonici v. J. 1908 wird von K. nur noch erwähnt, ohne daß er etwa versucht hätte, ihn in die nachtridentinische Entwicklung einzugliedern, wie dies Nik. Hilling, Die Bedeutung des C. j. c. für das kirchliche Verfassungsrecht (Mainz, Kirchheim & Co., 1920. 34 S.) getan hat. Gerade bei der Knappheit seiner eigenen Darstellung wird K. bei etwaigen Neuauflagen sich entschließen müssen, Literaturangaben hinzuzufügen. Als „ein Beitrag zur neuesten Literaturgeschichte des kath. Kirchenrechts" sei in diesem Zusammenhang die Studie von Nik. Hilling, Hundert Bände Archiv für kath. Kirchenrecht (Mainz, Kirchheim & Co., 1921) genannt, die tatsächlich die Geschichte des AkKR. geschickt hineinstellt in die neuere Geschichte der kirchenrechts-historischen Forschung.

Zscharnack.

Kunibert Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung (Heft 1 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen, herausgeg. von F. J. Dölger, K. Mohlberg, A. Rücker). 52 S. Münster i. W., Aschendorff. 1919. 3,20 Mark. — Katholische Gelehrte haben ein gewaltiges Unternehmen zur Geschichte der Liturgie begonnen. Es gliedert sich in drei Teile: Quellen, Forschungen und Archiv; das letztere ist zur Aufnahme kleinerer Beiträge und Nachrichten bestimmt. Das vorliegende Heft entwickelt das Programm des Unternehmens, das übrigens inzwischen bereits wertvolle Veröffentlichungen gebracht hat, und gibt — das ist sein Hauptinhalt — eine sehr genaue Übersicht über die Geschichte der liturgiegeschichtlichen Forschung mit Aufführung der zur Erwähnung kommenden Schriften. Auf die Sache selbst geht M. nicht ein; das Heft trägt daher fast ganz den Charakter einer geordneten Bibliographie. Daß unter

dem Sammelnamen „Liturgie“ morgenländische und abendländisch-katholische Liturgien verstanden werden, die evangelische Liturgie aber als nicht vorhanden behandelt wird, müssen wir hinnehmen. Die Arbeiten evangelischer Gelehrter zu jenen Liturgien werden mit aufgeführt, z. T. sogar mit Anerkennung (S. 28). Dabei ist es M. begegnet, daß er K. Holl unter die klassischen Philologen rechnet (S. 28), was ein bißchen viel ist. Im übrigen können wir die mühsame Arbeit nur mit Dank begrüßen und dem Unternehmen, das sie einleitet, besten Erfolg wünschen. Darüber, daß dieses Riesenwerk — in vortrefflicher Ausstattung — jetzt soll erscheinen können, müssen wir staunen; wieviel besser sind katholische Forscher doch daran als wir armen evangelischen Theologen, die wir unsere Spezialarbeiten nicht mehr herausbringen können! Sicherlich wird die Sammlung, die ein Sondergebiet, auf dem noch manche Arbeit zu tun ist, umfassend in Angriff nehmen will, wertvolle Beiträge zur Aufhellung liturgiegeschichtlicher Zusammenhänge bieten.

M. Schian, Gießen.

Um Max Webers im Jafféschen „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ 20—21, 41—46 und anderorts verstreut erschienenen Studien zur Soziologie der Weltreligionen die wünschenswerte Verbreitung zu geben, hat der Verlag Mohr (Siebeck), Tübingen, noch bei Lebzeiten des dann so plötzlich Verstorbenen, der dem Ganzen noch eine über seine Ziele orientierende „Vorbemerkung“ hat voranstellen können, sich mit Recht entschlossen, sie — vermehrt um einige ergänzende Studien aus dem Nachlaß W.s und im 1. Band unter Beigabe von reichen Belegen — als „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ in Sonderausgabe erscheinen zu lassen (3 Bde, 1920—21. 573; 378; 442 S.). Im 1. Bd. steht an der Spitze der viel diskutierte Aufsatz über „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (S. 17—206), bei dessen Neudruck die Kontroverse mit Sombart, Brentano, Rachfahl u. a. Berücksichtigung gefunden hat. Es schließt sich an die Skizze über „Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus“ (S. 207—236, Umarbeitung eines Aufsatzes aus der „Christl. Welt“, 1906). Dann beginnen die Aufsätze über „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, für die W. größere Erweiterungen geplant hatte. Auf den Konfuzianismus und Taoismus (I, S. 276—536), den Hinduismus und Buddhismus (II, S. 1—378, samt der als Überleitung zum Gebiet der indischen Religiosität gedachten „Zwischenbetrachtung“ über die Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, Bd. I, S. 536—573) folgt das antike Judentum (Bd. III, S. 1—400, mit dem Nachtrag über die Pharisäer S. 401—442), aber nicht mehr das talmudische und das moderne Judentum, die gleichfalls geschildert werden sollten. Nicht als ob W. die jüdische Religion den Weltreligionen zuzählte; aber er mußte s. E. das Judentum mitbehandeln, sowohl weil es für jedes Verständnis der christlichen und der islamischen Weltreligionen „entscheidende geschichtliche Voraussetzungen enthält, als wegen seiner teils wirklichen, teils angeblichen historischen Eigenbedeutung für die Entfaltung der modernen Wirtschaftsethik des Okzidentes“ (so in Bd. I, S. 238). Hier sollte zur Aufhellung des geschichtlichen Zusammenhangs auch eine kurze Darstellung der ägyptischen, der mesopotamischen und der zarathustrischen religiösen Ethik ihren Platz finden, und dann sollten die islamische und die christliche Weltreligion (Frühchristentum, Orientalisches Christentum, Christentum des Abendlandes nebst einer der Entstehung der

sozialen Eigenart des Abendlandes gewidmeten Skizze der Entwicklung des europäischen Bürgertums in der Antike und im Mittelalter) den Kreis schließen. Durch das Fehlen dieser geplanten Teile ist das Ganze Fragment geblieben. Dadurch vor allem ist es auch weit entfernt, „Abschluß" zu sein und trägt dadurch den von W. selber wiederholt zugestandenen „provisorischen Charakter" weit mehr als etwa infolge des von ihm selbst vor allem als Hemmnis empfundenen Fehlens voller Fach- und Sprachkenntnisse auf dem Gebiet all der von ihm behandelten Religionen und Kulturen und infolge der Einstellung auf nur einen Gesichtspunkt, da alles Orientalische W. ja nur als Vergleichsobjekt und als Gegensatz zur okzidentalen Kulturentwicklung interessierte und nur in dieser Begrenzung zur Darstellung gelangen sollte (so Bd. I, S. 12f.). Eigentlicher Gegenstand ist überall die Behandlung der Frage: Worauf die ökonomische und soziale Eigenart des Okzidents beruht, wie sie entstanden ist, und insbesondere in welchem Zusammenhang sie mit der Entwicklung der religiösen Ethik steht, wobei W. bekanntlich das Verflochtensein der soziologischen Struktur mit dem ihm als das Primäre geltenden Religiös-Ethischen als sehr eng darstellt und darin theologischerseits vor allem in Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten" Zustimmung und Nacheiferung gefunden hat.

W.s vielumstrittene These von der Überlegenheit der calvinistischen und puritanischen Berufsethik und von der Entstehung des modernen Kapitalismus aus dem Calvinismus des Niederrheins, der Niederlande und der angelsächsischen Kulturgebiete, die nun im ersten Aufsatz der drei Bände erneut vorgetragen ist, ist erst jüngst wieder angefochten worden zugunsten der anderen christlichen Konfessionen. Was Rachfahl s. Z. gegen W. unter Hinweis besonders auf die wirtschaftliche Entwicklung der katholischen Westmächte des 16. und 17. Jhd.s ausgeführt hatte (Internat. Wochenschrift für Wissenschaft usw. 1909 und 1910), ist z. B. kürzlich von Göller („Die Periodisierung der KG.", 1919, S. 59) wieder in Erinnerung gebracht worden. Und zugunsten des Luthertums, das sich ja nach W. durch seine „Kanonisierung der Arbeit" von der katholisch-asketischen Ethik unterschied, hat Heinrich Boehmer („Die Bedeutung des Luthertums für die europäische Kultur, in: Allg. evang.-luth. Kirchenztg. 1921, Nr. 32—36) gegen den der an sich wertvollen Religionssoziologie von ihrem Begründer Max Weber eingepflanzten „einseitig westlichen Zug" protestiert. Er hat dabei an einigen Beispielen aus dem deutschen, skandinavischen und nordamerikanischen Luthertum einerseits dessen — trotz der auch dort schon früh zu beobachtenden wirtschaftlichen Unternehmungslust — mehr innerlich und geistig interessierte Einstellung als etwas dem Calvinismus Überlegenes betont und anderseits dessen nicht bloß auf „Profit" gerichtete und nicht so das kapitalistische Klassenbewußtsein der Besitzenden und Erwählten zeigende persönliche Wertung der Arbeit und der Arbeitnehmer gerühmt. Zur selben Zeit hat freilich von religiös-sozialer Seite her Georg Wünsch, „Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung" (Tübingen, Mohr, 1921. 70 S. 12 Mark) gerade die Schäden der von Luthers religiösen Motiven abirrenden, seine auch schon von patriarchalisch-familiären Ordnungstendenzen beherrschte Sozialanschauung vergröbernden, den menschlich-selbstsüchtigen Interessen dienstbar gemachten Sozialgestaltung des Luthertums aufdecken wollen, mit derselben Schärfe, mit der u. a. die individualistisch-egoistische Religiosität des Luthertums

schon mehrfach von dieser Seite her bekämpft ist (vgl. z. B. vor allem Ludwig Heitmann, Großstadt und Religion, bes. Bd. III, 1920). Hier liegen Fragen, die einer eingehenden historischen Durcharbeitung bedürfen, trotz der Darstellung, die sie in Troeltschs „Soziallehren" gefunden haben; Weber ist ja, wie erwähnt, zu diesen für seine Arbeit geplanten Kapiteln über das Luthertum nicht mehr gekommen. Marianne Weber, die den 3. Band herausgegeben hat, zitiert dort im Vorwort das die souveräne Gelassenheit Max Webers gegenüber dem eigenen persönlichen Schicksal und sein bescheidenes Urteil über die eigene Leistung charakterisierende Wort: „Was ich nicht mache, machen andere"; wir wünschen diesem Wort Erfüllung.

Zscharnack.

Nachdem Denzingers Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum in der 10. Aufl. von 1908 eine eingreifendere Umgestaltung durch den neuen Herausgeber, Clemens Bannwart S. J. erfahren hatte, ist es seitdem im wesentlichen unverändert herausgekommen, nur daß natürlich zu den angeführten Dokumenten solche der letzten Päpste Pius' X. und Benedikts XV. hinzutraten und (anhangsweise, Nr. 3001—24) einige ältere, die früher übersehen waren. Auch die nun vorliegende 13. Aufl. (Freiburg i. Br., Herder, 1921. XXVIII, 605, 56* S. 28 Mark, geb. 34 Mark) hält sich auf dieser Linie. Es fällt auf, daß der neue Codex juris canonici von 1917 nicht erwähnt und nicht ausgewertet wird. Man vermißt auch sonst (z. B. in dem ersten auf das Symb. Apostolicum bezüglichen Abschnitt) neuere Literatur, überhaupt reichere Literaturangaben, insbesondere zwecks historischer Erfassung des gebotenen umfangreichen römisch-katholischen Urkundenmaterials.

Die 7. Auflage von Plitt-Schultze, Grundriß der Symbolik (Leipzig, Deichert, 1921. 185 S. 38 Mark) bietet gegenüber der vorhergehenden v. J. 1919 (angezeigt in ZKG. N. F. 1, S. 429), abgesehen von kleineren Änderungen durch das ganze Buch hin, vor allem einen vermehrten Anhang betr. die Sekten der Gegenwart, wo nunmehr neben den älteren Sekten auch die Adventisten, die Internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher und die Darbysten Aufnahme gefunden haben, — alles sehr kurz, aber der Anlage des ganzen brauchbaren Buches entsprechend mit anmerkungsweise gedruckten charakteristischen Auszügen aus den Quellen. Für die „Bibelforscher" dürfte jetzt doch die Neuauflage der diesbezüglichen Studie von Friedrich Loofs (Leipzig, Hinrichs, 1921. 60 S.), die Sch. nur in ihrer allerersten Gestalt (in „Deutsch-Evangelisch" 1918, S. 190ff.) kennt, die vermißte „ausreichende Darstellung" geben.

J. A. Möhler, Symbolik. 10. Aufl., herausg. von F. X. Kiefl. Regensburg, Manz, 1921. XL u. 632 S. 30 Mark. — Neunzig Jahre ist das Buch alt und doch im Kerne unveraltet. Wenn ein heutiger wissenschaftlich gebildeter Katholik sich klarmachen will, was von der Lehre seiner Kirche aus gegen die entsprechenden Lehren der Reformatoren zu sagen ist, so mag er getrost zu M.s Werk greifen. Freilich liegt in dem eben Gesagten schon, daß wir hier keine Darstellung des heutigen Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus erhalten. Erstens sind wesentlich nur die sog. Unterscheidungslehren behandelt, nicht die Bräuche, nicht die Kulturwirkungen beider Konfessionen. Vom Mönchtum, von der verschie-

denen Stellung zum Staat usw. ist kaum die Rede. Auch war der Katholizismus M.s anders als der heutige; es gab noch kein Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit und keine Zentrumspartei. Daß die späteren Herausgeber das Buch nicht modernisiert haben, ist recht; auch Hases Polemik z. B., das späte, aber berühmteste Echo auf M.s Werk, muß bleiben, wie sie ist. Ich glaube auch, daß M.s Buch tatsächlich bleibendere Bedeutung hat, als die von Kiefl mit ihm zusammengestellten Lutherbücher von Denifle und Grisar. Und wenn der Protestantismus sich noch stärker gewandelt hat als der Katholizismus, wenn der heutige Protestantismus etwas ganz anderes ist, als das von M. dargestellte Lehrsystem reformatorischer Bekenntnisschriften — M. selbst hat schon die Lehren einiger Sekten hinzugefügt —, so ist doch vieles in diesem Buche gerade heute wieder dem protestantischen Theologen interessant, — so auch die Zusammenstellung von Luther mit Marcion. Mit der von Kiefl hinzugefügten biographischen Skizze (S. XVII bis XXXVI) ist Bihlmeyers Aufsatz über „J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und seine Methode" (Tübinger Theol. Quartalschrift 100, 1919, S. 134—198) zu vergleichen, wo auch die „Symbolik" eingehend gewürdigt ist. H. Mulert, Kiel.

Die Sammlung „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München", die der jüngst verstorbene Kirchenhistoriker Alois Knöpfler von 1899—1920 in 4 Reihen und 45 Heften im Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung herausgab, ist jetzt unter der Leitung von Knöpflers Nachfolger Pfeilschifter wieder erstanden unter dem Titel „Münchener Studien zur historischen Theologie" und in Erweiterung des Stoffgebietes über die Kirchengeschichte im strengsten Sinn hinaus auf alle übrigen Gebiete der historischen Theologie. Sie erscheint im Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, mit dem die Firma J. J. Lentner sich verbunden hat (München und Kempten).

v. Dmitrewski, Michael, Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert. (Abhandlungen z. mittler. u. neueren Geschichte, Heft 53.) Berlin u. Leipzig, Wa. Rotschild, 1913. 97 S. — Nachträglich sei hingewiesen auf das zweifellos verdienstliche Unternehmen dieses jungen Russen, eines Finkeschülers. Er hat in knapper Darstellung Quellen und Literatur über den Armutsbegriff vom Urchristentum bis zum Ende des 12. Jhd.s mit einem Ausblick ins 13. und 14. Jhd. ungemein fleißig zusammengetragen und verwertet und damit eine dankenswerte Unterlage geschaffen für eine vergleichende Geschichte des idealen, in der Urgemeinde und dem Mönchtum aller Jahrhunderte wirksamen Armutsgedankens. Wenn Franz von Assisi diesen Gedanken nicht erzeugt, sondern nur aufgegriffen hat, so verliert die Gestaltung, die er durch seine Eigenart unter fördernder Teilnahme der Kirche gewonnen hat, doch nicht an Interesse, mag auch früher und später immer das gleiche biblische Vorbild obwalten. Karl Wenck, Marburg.

Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. 115 Bilder auf 96 Tafeln gesammelt, mit einer Einführung (21 S.) sowie mit Erläuterungen (stets neben das Bild gestellt) von Hans Preuß. 2. Auflage. Leipzig, R. Voigtländer, 1921. Kartoniert 30 Mark. — Eine im wesentlichen die 1. Auflage von 1915 wiederholende Sammlung und Beschreibung der charak-

teristischsten Christusbildnisse aller Zeiten in Plastik und Malerei, bis zu Eduard v. Gebhardt, Steinhausen, Fritz v. Uhde, Klinger, Gußmann, Fahrenkrog, Hans Thoma, Rudolf Schäfer. Für die Christusdarstellungen des 2.—6. Jhd.s liefert die Pr. noch unbekannte, von Joseph Sauer gleichfalls für ein breiteres Publikum zusammengestellte Sammlung „Die ältesten Christusbilder“ (Berlin, Ernst Wasmuth, 1920. 13 Tafeln mit 8 S. Einleitung. Lexikonoktav) mancherlei Ergänzungen, besonders für den jugendlichen und bartlosen Christustyp. S.s Einleitung behandelt eingehender als Preuß die Frage der patristischen Überlieferung über das Bild Christi und insonderheit die der Bärtigkeit bzw. Bartlosigkeit.

Alte Kirchengeschichte

Carl Franklin Arnold, Die Geschichte der Alten Kirche bis auf Karl d. Gr. in ihrem Zusammenhang mit den Weltbegebenheiten kurz dargestellt (Evangelisch-theologische Bibliothek, herausgegeben von B. Beß). Leipzig, Quelle & Meyer, 1919. 284 S. — Das vorliegende Werk ist der erste Band einer geplanten Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die für die Studenten bestimmt ist. Es trägt bis zu einem gewissen Grade eigenes Gepräge, ohne jedoch hinsichtlich der Technik der Darstellung oder der prinzipiellen Beleuchtung des Stoffes neue Bahnen einzuschlagen. A. erstrebt bei möglichster Kürze doch Anschaulichkeit, die er vor allem durch den Aufweis des Zusammenhangs der kirchlichen Entwicklung mit den Zeitereignissen zu erreichen sucht. In der Tat ist die Darstellung durch reichliche Mitteilung einzelner interessanter Sätze aus den Quellen belebt, die das Werk auch dem Mitforscher wertvoll machen. Weniger dürfte das Ideal einer möglichst großen Kürze erreicht sein, ebensowenig das Ideal eines möglichst übersichtlichen Aufbaus des Ganzen. Nicht bloß ist die der Darstellung zugrunde liegende Idee einer von den Anfängen bis zum Jahre 800 reichenden einheitlichen Entwicklungslinie, die sich in eine Anzahl Perioden einteilen läßt, rein fiktiven Charakters, auch im einzelnen entbehrt der Aufbau des öftern der zwingenden Logik. Wie ist es möglich, daß in § 25 des langen und breiten von Konstantin d. Gr., seinem Lebensgang und Lebenswerk, seinem Verhältnis zum Heidentum und zur Kirche gesprochen ist, und darauf in § 26 die Christenverfolgungen unter Decius und Diokletian und dessen Nachfolgern dargestellt werden! Gleich im Abschnitt B, „Vorgeschichte“ überschrieben, tritt die mangelhafte Logik des Aufbaus zutage: § 3 die Gründung der Kirche, § 4 die Wurzeln der Kirche im Judentum, § 5 Hellenismus und Christentum, § 6 die Durchsetzung des Hellenismus mit orientalischen Religionen, § 7 das Römertum als Faktor der allgemeinen KG.; man sieht hier sofort, daß § 6 den Aufbau sprengt. Auch die Formulierung der Überschriften erleichtert nicht immer das Verständnis. § 19 „Die Aufrichtung der katholischen Kirche im Zeitalter der Vermischung der Völker und ihrer Götter“ ist ungemein unklar; denn diese Völker- und Göttermischung ist ein Prozeß, der sich durch Jahrhunderte zieht. § 18 „Kultus und Gemeindeleben der Großkirche im Zeitalter der zweiten Sophistik und unter dem Einfluß des Synkretismus“ bereitet dem Studenten sicher nur Schwierigkeiten; warum nicht einfach: im zweiten und in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts? Und was hat die zweite Sophistik mit dem

Kultus zu tun? Sie ist überhaupt eine Lieblingsgröße des Verfassers, die noch in einer andern Überschrift vorkommt. Alle diese Dinge erscheinen mir als Wunderlichkeiten; so auch die Überschrift von § 24: „Die römischen Kaiser zur Zeit der schwersten Krisis des Reichs 250—306. Die Christenheit als Salz der Erde während des Tiefstands der antiken Zivilisation." Solche neutestamentlichen Brocken wirken vielleicht auf manche Leute erbaulich, fördern aber nicht die wissenschaftliche Erkenntnis; in Haucks KG. Deutschlands wird man dergleichen Phrasen nicht finden. Den § 38 zu überschreiben: „Die Ausbreitung des Christentums im Zeitalter des Athanasius und des Theodosius (325—410)" hätte doch nur Sinn, wenn Athanasius für die Ausbreitung epochemachend gewesen wäre; und was hat die Zahl 410 mit Athanasius und Theodosius zu tun? Gleiche Anstöße begegnen auch im Text. Wie sonderbar z. B. der Versuch (S. 6), die historischen Schriften von Harnack, Hauck, Kawerau, Karl Müller als heuristisch, erzählend, katastrophisch und didaktisch zu unterscheiden. Auch hier vermißt man die Logik: die Bezeichnungen „heuristisch", „erzählend", „didaktisch" sind von der Methode, die Bezeichnung „katastrophisch" ist von dem historischen Objekt genommen: Kawerau schreibt nämlich nach A. „katastrophisch", weil er „aufzeigt, wie innere und äußere Vorgänge auf eine epochemachende Umwälzung in der Kirche hindrängen und sie gestalten". Aber ist seine Darstellung nicht ebensogut als „erzählend" oder als „didaktisch" zu bezeichnen? Die ganze scheinbar scharfsinnige Unterscheidung hält nicht stich. — Doch ich breche ab. Ich will nicht verkennen, daß ein großer Fleiß und ein in einem langen Gelehrtenleben erworbener großer Reichtum an Kenntnissen hinter dem Buch stehen, und daß es manches Anregende bietet; um dem Ideal eines Studentenbuchs nahe zu kommen, müßte es aber weit großzügiger und klarer gestaltet sein. Karl Heussi, Leipzig.

Die „Entwicklungsgeschichte des Christentums" von Otto Seeck (Stuttgart, Metzler, 1921. XXIV, 504 S. 35 Mark) ist nur ein Sonderdruck aus Bd. II und III seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt". S. motiviert diesen Auszug selber kirchenpolitisch; er will dem religiösen Suchen und dem Aufbaustreben der Gegenwart gegenüber davor warnen, auf den Glauben, zumal den christlichen, Hoffnungen zu setzen, die er jetzt so wenig erfüllen könne wie in der Antike; S.s bekannte Beurteilung der Rolle, die das alte Christentum inmitten des Untergangs der antiken Welt gespielt hat, tritt besonders in der Einleitung in aller Schärfe entgegen. Der Titel des Buches täuscht über seinen Inhalt, da diese „Entwicklungsgeschichte des Christentums" an wichtigen Ursprungsfragen ganz vorübergeht und die Entwicklung nur bis ins 4. Jhd. fortführt, und da außerdem der erste, größere Teil des Buches (S. 1—292) den vorchristlichen Religionen auf griechisch-römischem Boden gewidmet ist. Zscharnack.

Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften. Von Gerhard Rauschen. 6. u. 7. Aufl. neu bearbeitet von Joseph Wittig. Freiburg, Herder, 1921. XVI, 330 S. 30 Mark, geb. 36 M. — Die vorhergehende Doppelauflage v. J. 1914 war noch von R. selber und war, obwohl die Patrologie ihrer ganzen Art nach auf kath. Verhältnisse eingestellt ist, auch protestantischerseits als brauchbares, wenn auch nicht für höhergespannte Anforderungen ausreichendes Hilfsmittel anerkannt worden; man muß eben bei einer Väterkunde die

weitergreifenden Ansprüche einer Altchristlichen Literaturgeschichte einerseits, einer Dogmengeschichte anderseits vergessen, — auch jetzt noch, obwohl der neue Herausgeber ohne Frage eine tiefergreifende Umarbeitung, materielle Erweiterung und Umgruppierung vorgenommen und vor allem das dogmengeschichtliche Material der Patres der ersten 8 Jahrhunderte stärker erfaßt hat. Die „Väter" sind eben nicht Literaten und nicht Durchgangspunkte der geschichtlichen Entwicklung, sondern „Zeugen des kirchlichen Glaubens" und in der Patrologie nur unter diesem Gesichtspunkt zu behandeln. Die Literatur, auch protestantische (diese öfters mit Warnungstafeln), ist ausreichend notiert. Diese Neuauflage nimmt auch fortlaufend Bezug auf die drei Enchiridien des Herderschen Verlags (Enchiridion patristicum von Rouet de Journel, symbolorum von Denzinger, fontium historiae ecclesiasticae antiquae von Kirch).

A. Nußbaumer, Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd. XIV, Heft 2). Paderborn, Schöningh, 1921. XII und 115 S. 15 Mark. — Nach längerer Ruhe ist neues Leben in die Symbolforschung gekommen. Ich erinnere nur an die Namen Holl, Harnack, Haußleiter, Peitz, Lietzmann, zu deren Arbeiten die dieses Heft eröffnende Studie von R. Seeberg im Text und in den Anmerkungen Stellung genommen hat. Nun hat auch Nußbaumer das Wort genommen. Holls Arbeit scheint ihm freilich unbekannt geblieben zu sein. Lietzmanns Untersuchung in der Harnack-Festschrift konnte er noch nicht kennen, und Haußleiters Arbeit hat er nicht mehr verwerten können. In einem Nachtrag kann er jedoch feststellen, daß Haußleiters Untersuchungen sich mit seinen eigenen stellenweise berühren. Sie bestätigen seine These, daß das römische Taufsymbol als ein Kompositum aus einem monarchisch-christologischen und einem trinitarischen Glaubensbekenntnisschema zu betrachten sei, welche sich bereits um die Mitte des 2. Jhd.s in fester Formulierung vorfanden, aber noch, wenigstens vereinzelt, getrennt nebeneinander bestanden. Ausgegangen ist N. von einer Untersuchung des Justinischen Dialogs mit dem Juden Trypho und der Irenäischen Epideixis. Er kam auf die Gleichung: Grundriß der Epideixis = Grundriß des Dialogs = Urform des Symbols. Gefunden wurde diese Gleichung, indem N. die Disposition der genannten Schriften analysierte und „Einheiten" feststellte. Diese Einheiten weisen nun auf zwei Schichten hin: eine monarchisch-christologische und eine trinitarische. Weil das trinitarische Element sich durchweg an die Oberfläche drängt, ist die monarchisch-christologische als die tieferliegende und überarbeitete anzusehen. Ihr Grundriß ist zweiteilig nach dem Schema: Gott und sein Christus. Dieser Grundriß entstammt der christlichen Lehrtradition und geht offenbar auf die erste katechetische Tätigkeit der Apostel zu Jerusalem zurück. Das trinitarische Schema geht auf den Taufbefehl zurück und steht darum mit der ersten Taufpraxis der Apostel in unmittelbarem Zusammenhang. Ob aber, um nur eins herauszuheben, wirklich die „Einheiten" N.s erwiesen sind? Scheel.

Joseph Schäfers, Eine altsyrische, antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament. (Neutestamentliche

Abhandlungen, herausg. von M. Meinertz. VI. Band, 1.–2. Heft.) VIII u. 243 S. Münster i. W., Aschendorff, 1917. — Mit den armenischen Werken Ephraems des Syrers und unter seinem Namen haben die Mechitaristen 1836 nach einer armenischen Handschrift aus d. J. 1195 eine „Erklärung des Evangeliums" gedruckt, die gewiß nicht von diesem stammt, aber ebenfalls aus dem Syrischen übersetzt ist. Den Inhalt des Stückes und seine neutestamentlichen Zitate hatte bereits Preuschen in der ZNW. 1911, S. 243—269 geprüft, auch Burkitt hat sie gelegentlich (Ephraems Quotations from the Gospel, 1901, S. 53, und Evangelion da Mepharresche II, S. 188f.) herangezogen. Sch. bietet die von Preuschen gewünschte Übersetzung (S. 1—115) und fügt dieser eine kritische Besprechung der Bibelzitate beider Testamente bei (S. 117—197). Kurz, aber triftig wird dann noch gezeigt (was Preuschen und Burkitt nicht bemerkt hatten), daß in diesem Stück drei verschiedene exegetische Abhandlungen nur äußerlich aneinandergeschoben sind (S. 198 bis 229). Die längste und wichtigste ist die erste, eine ausdrücklich gegen Marcion gerichtete Erklärung der evangelischen Parabeln (S. 1—75). Marcion sage, so lesen wir eingangs der Schrift, in seinem „Proevangelion": „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist es, daß man garnichts über es (nämlich das Evangelium oder das Himmelreich oder ähnlich) sagen, noch über es denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann." Dagegen mache doch der Herr den umfänglichsten Gebrauch von Gleichnissen, in welchen er den Glauben allen möglichen irdischen Dingen ähnlich sein läßt: Bauwerken, dem Wein, einem Kleid, dem Feuer, dem Samen usw., wie dann im folgenden eingehend ausgeführt wird. Marcion wird dabei aus seinem eigenen Kanon widerlegt, indem vorzüglich Stellen aus Lukas und Paulus angeführt werden. Es werden gelegentlich auch andere herangezogen, aber ausdrücklich darauf verwiesen, daß sich gleichbedeutende auch in den von Marcion nicht verworfenen Schriften finden (S. 39. 59). Zugleich wird gezeigt, wie Jesus auch in seinen Gleichnissen die alttestamentliche Weissagung erfülle, also deren Verwerfung durch Marcion gezüchtigt. Leider trägt nun dennoch die Schrift für die Wiedergewinnung von Marcions Kanon so gut wie nichts aus. Es läßt sich nicht zeigen, daß der Verfasser von diesem mehr als die vulgäre Kenntnis gehabt hat, daß er nämlich das Evangelium des Lukas und die Briefe des Paulus enthalte, die übrigen Schriften aber verwerfe. Schwerlich zitiert der unbekannte Syrer aus einem marcionitischen Text, wie Schäfers meint, indem er sich den Nachweis dafür mit der an sich zutreffenden Bemerkung erspart, daß „wir von der Gestalt dieser (nämlich der marcionitischen) Bibel auf syrischem Gebiet so gut wie keine Ahnung haben" (S. 209). Jedenfalls gewinnen wir kaum irgendwelche nicht auch sonst bezeugten Textstellen oder -formen aus dem syrischen Antimarcioniten. Daß Römer 6, 5 und 1 Kor. 3, 6, für die wir bisher kein Zitat hatten, bei Marcion nicht fehlten, ist ja an sich wahrscheinlich, aber durch den Syrer aus dem eben angeführten Grunde nicht gewisser zu machen, und seine Textform ist hier jedenfalls so wenig sicher marcionitisch wie bei der eigenartig gekürzten und veränderten Anführung von Eph. 5, 25ff., für welche Sch. das annehmen möchte (vgl. dagegen v. Harnack, Marcion, S. 65*. 117*). So bleibt der einzige Gewinn für Marcion das oben angeführte Zitat aus dessen „Proevangelion"; gewiß mit Recht sieht Harnack darin einen anderen, sehr passenden Titel für die Antithesen (v. Harnack a. a. O., S. 69), nicht den einer verlorenen Schrift.

Die zweite Abhandlung erklärt einige auf die „vollkommene Jüngerschaft des Herrn" bezügliche Schriftstellen, Lukas 14, 33 u. a. — nur beiläufig begegnet auch hier Polemik gegen Marcion (S. 82) —, und die dritte „ist eine durchgeführte Homilie über die Wiederkunft des Herrn" (Matth. 24 u. Parall.). Bemerkenswert ist, daß die zweite Abhandlung ein bisher nur durch Origenes und Didymos bekanntes Agraphon anführt (S. 79): „Wer sich mir nähert, nähert sich dem Feuer, und wer sich von mir entfernt, entfernt sich vom Leben (Orig. Did.: vom Reiche)". Sch. gibt (S. 186) noch einige weitere Stellen aus der syrischen Literatur, die sich als Anspielungen auf dies Wort deuten lassen, wenn auch nicht gedeutet werden müssen. Das in der dritten Abhandlung zitierte Pauluswort (S. 105 f.): „Denn wenn ihr im Geiste wandelt und im Geiste euch bewegt, nicht soll es sein, daß ihr alles das tut, was ihr wünschen werdet, nicht als ob wir nicht Macht hierin hätten, sondern damit nicht der heilige Geist betrübt werde, der in uns wohnt, und er Ankläger gegen uns bei Gott werde", — ist dagegen wohl doch eher eine freie Kontamination und nicht, wie Preuschen und Sch. meinen, Zitat aus einem verlorenen Briefe; vgl. außer den von Schäfers (S. 163 f.) angeführten kanonischen Stellen noch Röm. 2, 15 und Joh. 5, 45.

Der Bibelgebrauch ist in den drei Schriften zwar verschieden, aber in allen frei und eigenartig. Mit einer Angleichung der Zitate an die armenische Bibel muß gerechnet werden, aber die ursprüngliche Gestalt ist dadurch nicht verdrängt worden. Das Alte Testament wird in einer zwischen Peschittha und LXX stehenden Textform angeführt, die man — je nach dem Standpunkt, den man in dieser schwer zu klärenden Frage einnehmen mag, — für eine Vorform oder eine Bearbeitung der ersteren halten wird. Im Neuen Testament wird ein vor der Peschittha liegender Text benutzt, der sowohl mit Tatian, wie der altsyrischen Übersetzung der Getrennten Berührungen zeigt; die Nachweise für die Benutzung des Diatessaron, die Schäfers gibt, reichen über Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus. So sind die Schriften jedenfalls älter als die Durchsetzung der Peschittha im 5. Jahrhundert. Für die erste Abhandlung macht die Art, wie in ihr von Christenverfolgungen und Heidentum gesprochen wird, vorkonstantinischen Ursprung wahrscheinlich. Zur Annahme eines griechischen Originals, wie Preuschen meinte, liegt kein Grund vor; gewisse Merkmale des Sprachgebrauchs machen sie vielmehr unwahrscheinlich.

Ein Anhang (S. 230—239) bekämpft Baethgens gelegentlich von Vogels übernommene Ansicht, daß Aphraates außer dem Diatessaron auch die getrennten Evangelien benutze. Ich weise zugleich darauf hin, daß Sch. in einer eigenen kleinen Schrift — „Evangelienzitate in Ephraems des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften", Freiburg 1917 — gegen Zahn den gleichen Nachweis für Ephraem angetreten hat; er zeigt dort, daß die drei entgegenstehenden Stellen im Kommentar zum Diatessaron, wo „der Grieche" genannt wird, interpoliert sind.

Die besprochenen Untersuchungen sind die letzten des mit ungewöhnlichen Sprachkenntnissen ausgerüsteten, hoffnungsreichen jungen Gelehrten geworden, der uns ein sehr wertvolles Stück altchristlicher Literatur zugänglich gemacht hat; er ist im Weltkrieg an der mesopotamischen Front der Ruhr erlegen. Über seine Persönlichkeit wie seine wissenschaftlichen Leistungen und Pläne unterrichtet der Nachruf, den ihm sein Paderborner Lehrer N. Peters in „Theologie und Glaube" 1916, S. 787—792 widmet.

Möchte, wie die bibeltextgeschichtliche Bedeutung, so auch der dogmengeschichtliche Gehalt der Schrift einen gleich kundigen Bearbeiter finden.

H. v. Soden, Breslau.

Macarii anecdota, seven unpublished homilies of Macarius by G.L.Marriott. ... (Harvard Theological studies V.) Cambrigde Mass., 1918. — Die um 1720 von Th. Haywood und Cas. Oudin fast gleichzeitig entdeckten sechs neuen Makarioshomilien (Ho. 51—57) sind nunmehr erstmals durch Marriott auf Grund des Cod. Barroccianus 213 der Bibl. Bodleiana veröffentlicht worden. Für die Homilien 51—53, 55 und 57 ist die Echtheitsfrage leicht gelöst; stofflich, sprachlich und besonders in der theologischen Definition stimmen sie mit den alten 50 überein. Ho. 54 dagegen behandelt die vielerörterte Frage über den Rückfall der Heiligen in Sündhaftigkeit, die fast wörtlich so auch in der hist. Lausiaca des Palladius (Ausgabe Butler, S. 137—142) zu lesen ist. Die Beweisführung Marriotts, daß die Beantwortung dieser asketischen Frage in der hist. Laus. ursprünglich ihren Platz hat und nur von Makarios entlehnt sein kann (bei Pall. breitere, abgerundete Darstellung, bei Makarios sachliche Widersprüche), ist unwiderleglich. Daß aber trotzdem diese Homilie makarianisch sein soll, darin vermag ich Marriott nicht beizustimmen. Denn ein so selbständiger und origineller Geist wie Makarios, der nebenbei diese Frage auch in Ho. 7, 4; 15, 16; 40, 7 behandelt, schreibt m. E. nicht einen fremden Gewährsmann einfach ab. Die 54. Homilie ist vielmehr als eine spätere Interpolation zu betrachten. In der 56. Homilie ist Kap. 1 = Johannes Climacus scala, gradus 27, schol 27 und Kap. 4 = gradus 27, schol. 11 (Migne, P. G. 88, S. 1124 und 1104). Daß hier der Scholiast die Makarioshomilie exzerpiert — und noch dazu sehr ungeschickt — bzw. ausgeschrieben hat, lehrt ein Vergleich beider Texte ohne weiteres. Besondere Erwähnung verdient der in Ho. 53, 8—11 mehrfach erwähnte ἀσκητής, der die Stellung eines Vorgesetzten in der Mönchsgemeinschaft eingenommen haben muß. Die Ho. 51—53 und 55 bis 57 sind danach als echt zu betrachten, und Ho. 51 stellt sich äußerlich (Überschrift Μακαρίου ἐπιστολὴ δευτέρα) und innerlich als Einleitungsbrief dieser zweiten Homiliensammlung dar.

Die weiteren Ausführungen Marriotts über das Makariosproblem sind inzwischen überholt worden durch die höchst bedeutsame Entdeckung des Paters Villecourt O. S. B., Farnborough, über die sein Freund Vilmart in der Revue d'Ascétique et de Mystique 1920, Okt., S. 361 ff. nähere Angaben macht. Villecourt hat nämlich die wichtige Tatsache aufgedeckt, daß die Makarioshomilien mit den von Johannes Damascenus angeführten κεφάλαια τοῦ τῶν Μεσσαλιανῶν δυσσεβοῦς δόγματος ἀναληφθέντα ἐκ βιβλίου αὐτῶν so auffällig, sogar im Wortlaut übereinstimmen, daß seine Vermutung nicht ungerechtfertigt erscheint, Johannes habe für die Messalianischen Lehrsätze die Homilien des Makarios benutzt. Folgende entscheidenden Parallelstellen seien angeführt: Joh. Damasc. prop. 2 = Ho. 27, 19, prop. 18 = Ho. 8, 3, prop. 15 = Ho. 52, 3, prop. 16 = 52, 5. Vgl. auch Timotheus de receptione haereticorum (Migne, P. G. 86, S. 49 A) mit Ho. 4, 11 und 12 und Ho. 6, 5. Besonders bedeutsam ist, daß das Kernstück der Makarianischen Theologie, die Lehre von dem Ringen des Satans und der göttlichen Gnade um die Seele des Menschen, in ihren einzelnen Stadien sich mit den κεφάλαια des Damasceners deckt. Makarios ist dem-

nach Messalianer, der in gottseliger Gewißheit seines starken, mystischen Glaubens in der Einsamkeit der mesopotamischen Wüste als Abt seine Mönchsschar leitete, ohne sich schon in bewußten Gegensatz zu den Anschauungen der offiziellen Kirche des vierten Jahrhunderts zu setzen. Damit ist das Makariosproblem, zu dem auch das Marriottsche Buch einen wesentlichen Beitrag geliefert hat, auf eine neue und sichere Grundlage gestellt.

K. Flemming, Detmold.

Zu einer kleinen, wiederum die Augustinforschung fördernden Abhandlung wächst sich Jens Nörregaards Besprechung des Buches Prosper Alfaric's: L'Evolution intellectuelle de St. Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme (Paris, 1918) in der Teologisk Tidsskrift, 4. Raekke, I. Teil, S. 140—164, aus. N. wendet sich mit guten Gründen gegen A.s Grundanschauung vom Manichäismus, daß er sich überall gleich geblieben sei, darum auch nicht in den christlichen Ländern christlicher als in den nichtchristlichen Ländern aufgetreten sei. Den Beweis für diese Annahme hat A. nicht erbracht. Und um behaupten zu können, daß Augustin sich den Manichäismus ganz angeeignet hat, muß er eine Reihe wichtiger Aussagen Augustins ignorieren. Augustin hat vielmehr nicht wenige Anläufe gemacht, sich das Christentum in einer Form anzueignen, die seinen intellektuellen Bedürfnissen entsprechen könnte, und dabei ständige Enttäuschungen erlebt, bis der Neuplatonismus endlich ihm das Mittel in die Hand gab, sich das Christentum in einer philosophisch begründeten Form anzueignen. Zur Forschung über den Manichäismus vgl. Prosper Alfaric, Les écritures manichéennes I. II., Paris 1918 und F. Ligge, Forerunners and rivals of Cristianity I. II., Cambridge 1915.

Scheel.

Kunstgeschichtliche Untersuchungen über die Eulalios-Frage und den Mosaikschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel von Nikos A. Bees (Βέης). (Sonderabdruck aus dem „Repertorium für Kunstwissenschaft". Bd. XXXIX und XL, Berlin, 1917). — Die Auffindung der Ekphrasis des Nikolaos Messarites über die Konstantinopeler Apostelkirche (Wende des 12. Jhd.s) hat zur Wiederaufnahme der Forschungen über deren vorher nur zu geringem Teil aus den Versen des Konstantinos Rhodios (939—44) bekannten Mosaiken geführt, die infolge des ihnen in den Quellen zugeschriebenen künstlerischen Gehaltes zu den bedeutendsten Denkmälern byzantinischer Malerei gezählt werden müssen. Für die ältere Literatur vgl. O. Wulff, Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche (Byz. Ztschr. VII, S. 316). — Heisenberg („Die Apostelkirche in Konstantinopel", Leipzig 1908; „Die alten Mosaiken der Apostelkirche und Hagia Sophia", in Ξένια, Athen 1912, S. 121—160) hatte diese nach handschriftlicher Angabe dem Eulalios zuzuschreibenden Mosaiken in das 6. Jhd. verlegt; abgesehen von dem Stillschweigen der Biographen der großen, nachikonoklastischen Kaiser (Basilios I. und Konstantinos Porphyrogennetos) bezüglich ihrer Entstehung, schienen ihm die starke Betonung des historischen Elementes in Wahl und Ausgestaltung der Szenen wie auch die Hervorkehrung von Christi göttlicher Natur gegen ihre Ansetzung nach dem Bildersturm zu zeugen. Nun hat Bees einige bisher unbekannte, für das Schaffen des Eulalios in Betracht kommende Schriftstellen aufgefunden und daraufhin den Nachweis unternommen, daß dessen Wirken an den Mosaiken, deren ursprüngliche Fassung er in die Zeit

Basilios' I. (867—886) ansetzt, ins 12. Jhd. fällt. Als Ausgangspunkt seiner Beweisführung dienen ihm Epigramme des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (13./14. Jhd.) und des Theodoros Prodromos (12. Jhd.). Ein Epigramm des ersteren nennt in der Überschrift ein von Eulalios angefertigtes Bild des Erzengels Michael, das sich in dem von Kaiser Manuel Komnenos (1143 bis 1180) gegründeten Erzengelkloster in Konstantinopels Nähe befunden haben mochte; die Epigramme des Theodoros Prodromos beziehen sich auf ein Verkündigungsbild des Eulalios in dem vom Protosebastos Johannes Komnenos gestifteten Euergetiskloster. Abweichungen in den Bildbeschreibungen des Konstantinos Rhodios und des Nikolaos Messarites lassen B. mit Bezugnahme auf obige, von ihm für Wandmalereien angesehene Arbeiten folgern, daß die in der Zwischenzeit an den Mosaiken der Apostelkirche vorgenommenen Veränderungen Eulalios zugeschrieben werden müßten.

Selbst wenn man Heisenbergs Einwand (Byz. Zeitschrift 1919/20, S. 503) gelten lassen wollte, daß es sich bei den Gemälden der Erzengelkirche und des Euergetisklosters um Tafelbilder gehandelt habe, muß es nach den Versen des Theodoros Prodromos an Manuel Komnenos (A. Heisenberg, Die alten Mosaiken, S. 124) als ausgeschlossen erscheinen, daß Eulalios vor dem 12. Jhd. gelebt haben sollte; denn wenn sich Theodoros in seinem Bettelgedicht drei Malern — Eulalios, Chenaros und Chartoularis — Vertretern eines anderen Standes gegenüberstellt, so hat das doch wohl nur dann einen Sinn gehabt, wenn jene zu den bekanntesten Persönlichkeiten seiner Umwelt gehörten. Was die dem Eulalios zuzurechnenden Bilder betrifft, so belegt schriftliche Überlieferung für zwei Werke, das Pantokratorbildnis in der Mittelkuppel — in den Versen des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos — und für die Darstellung der Frauen am Grabe, in der sich der Maler als Grabeshüter konterfeite (durch eine Randnotiz der Messarites-Handschrift als Eulalios gekennzeichnet), deren Ausführung durch den gefeierten Meister mittelbyzantinischer Kunst, den B. uns näher zu bringen gewußt hat. Doch macht auch die Ersetzung der Auferweckung des Jünglings zu Nain durch Christi Gang auf dem See Genesareth (im nördlichen Kreuzarm) für jenes Bild Eulalios' Urheberschaft wahrscheinlich. Und ebenso mögen noch andere Mosaiken auf ihn zurückzuführen sein. Anderseits freilich erscheint B.s Versuch, Bilder wie die Eucharistie, Himmelfahrt, Pfingstfest, ferner Gefangennahme, Erscheinung Christi bei den Frauen im Garten Gethsemane, Bestechung der Kriegsknechte, Pilati Beschwichtigung, den ungläubigen Thomas aus ikonographischen Gründen Eulalios zuzuweisen, gewagt, wo uns jeder Tag neue, wichtige Funde bescheren kann. So wurden z. B. im Gebiet von Stûma (G. Ebersolt, Le tresor de Stûma, Revue arch. (1911), p. 407—19) und Rihha (Sandschak Aleppo) zwei Silberschüsseln mit einer der Schilderung des Messarites nahekommenden Darstellung der Eucharistie gefunden (deren eine 1908 in das k. Ottomanische Museum zu Konstantinopel gelangt, die andere im Besitz des Herrn Habebdjian (Paris) befindlich), die beide das Vorhandensein jenes vorher in frühbyzantinischer Kunst nicht nachweisbaren Typus für dieselbe belegen. Durch die vermutliche Entstehung der von B. außer acht gelassenen Pyxis von Sitten im 6. Jhd. (Literatur bei Heisenberg, Die Apostelkirche, S. 252) wird seine im Zusammenhang mit dem Mosaik der Frauen am Grabe geäußerte Annahme, daß der entsprechenden Miniatur des Rabulas Evangeliares ein Denkmal mittelbyzantinischer Kunst als Vorlage gedient habe, hinfällig. Der mit

obiger Darstellung verknüpften „Beweinung Christi“ steht ein Elfenbeintäfelchen des Brit. Museums zunächst, das O. Dalton (Catalogue of the ivory carvings, London 1909, p. 5, Nr. 7, Pl. IV) zu Anfang des 5. Jhd.s ansetzt, während es Heisenberg (a. a. O., S. 252) dem 7. Jhd. gibt, was B. zum Anlaß nimmt, das Vorhandensein jener Szene in der altchristlichen Kunst zu bestreiten. Die solcherart aufgezeigte Unsicherheit in Datierungsfragen frühchristlicher Kunst berechtigt zur Warnung vor rein ikonographischer Arbeit, falls man nicht unmittelbar auf sie angewiesen ist. Ich sehe auch in Anbetracht Heisenbergs eingangs erwähnter Ausführungen keinen triftigen Grund, die Möglichkeit einer Entstehung des ursprünglichen Mosaikenzyklus in der Zeit Justinos' II., dem Theophanes die Ausschmückung durch Justinian errichteter Gotteshäuser, darunter auch der Apostelkirche, zuschreibt, abzulehnen.

Poglayen-Neuwall, Wien.

Karl Krumbacher hat s. Z. sein seit 1885 gesammeltes Material zu Romanos, in der Hauptsache Abschriften, Kollationen und Photographien, der Bayrischen Akademie der Wissenschaften vermacht. Von ihr erhielt es 1910 Paul Maas mit dem Auftrage, die kritische Ausgabe der Kirchenlieder zu besorgen, die er schon zu Krumbachers Lebzeiten vorbereitet hatte. Die Arbeit ist nun im wesentlichen abgeschlossen, und der Teubnersche Verlag hat sich zur Herausgabe der geplanten 2 Bde. bereit erklärt, falls durch Subskription die erforderlichen Mittel für die Drucklegung sichergestellt werden können. Da Romanos der berühmteste und auch wirklich der beste griechische Kirchendichter ist und von seinen Werken nur ein Drittel gedruckt, kaum ein Sechstel kritisch ediert ist, so werden sich hoffentlich genügend Subskribenten finden, vor allem auf griechischem Sprachgebiet. Was sie zu erwarten haben, zeigt u. a. die als Probe vorgelegte Studie von Pl. Maas, „Das Weihnachtslied des Romanos“ (Byz. Ztschr. 24, 1921; Sonderdruck 13 S. Leipzig, Teubner).

Mittelalter

Im vorigen Band der ZKG. (S. 202f.) ist bereits auf Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (S. 401—774) hingewiesen worden, als damals gerade (1921) die 2. Hälfte dieses Werkes erschien, dessen erster Teil (S. 1—400) bereits 1917 veröffentlicht werden konnte. Es wurde dabei besonders auf die vom Verf. durchgeführte, von der üblichen abweichende Einteilung des Gesamtstoffes der antiken und mittelalterlichen Kirchengeschichte aufmerksam gemacht, wonach das kirchliche MA schon mit dem gegen Ende des 5. Jahrh. erfolgten Eintreten der germanischen Völker und ihrer Hauptführer in die christlich-kirchliche Gemeinschaft und mit der ersten Trennung Roms von Byzanz seinen Anfang nimmt. Bei der Bedeutung, die von Schuberts groß angelegtes Werk für die Kirchengeschichte in Anspruch nehmen darf, muß es hier auch noch in anderer Richtung gewürdigt werden.

Die geschichtliche Bewegung der frühmittelalterlichen Kirche, in der der Verf. nicht etwa „das Grab einer glänzenden Vergangenheit, sondern die Wiege einer neuen, großen Zukunft“ (S. 774), nämlich der um 1200 erreichten Höhenstufe des Mittelalters erkennt, vollzieht sich nach ihm in



dem etwa durch die Jahre 480—900 umgrenzten Zeitraum in zwei ähnlich sich entwickelnden Epochen. Wenn die erste derselben das siegreiche Auftreten des katholischen Christentums im Frankenreiche, die Blüte und den Niedergang der meroving. Kirche und die damit parallel laufende, bis auf Gregor d. Gr. zu bedeutsamer Höhe hinaufführende, dann aber schnell verblassende Macht des Papsttums umschließt, so tritt im 2. Abschnitt zuvörderst das glänzende Bild der karolingischen fränkischen Reichskirche in ihrer einzigartigen Ausgestaltung durch Karl d. Gr. lebendig hervor. Mit dem Zusammenbruch des karolingischen Systems erhebt sich dann das Papsttum unter Nikolaus I. zu einer Höhe, die unter der des späteren Mittelalters nur wenig zurückbleibt, um freilich nach dem Tode jenes ersten Gewaltigen auf dem Stuhl Petri in jähem Sturz gegen Ende unseres Zeitraumes zusammenzubrechen. Im wesentlichen entspricht dem auch der Lebensprozeß der griechischen Kirche, der vom Verf. im 1. Abschnitt §§ 7—9 (justinian. Blütezeit) u. § 14 (Schädigung durch den Islam), im zweiten dann in § 32 als die Zeit neuer Kraftentfaltung unter dem großen Photius und dem Reformator des Mönchtums Theodor von Studion geschildert wird. — Sind hiermit etwa die äußeren Umrisse der vom Verf. gezeichneten Perioden wiedergegeben, so kommt doch der Hauptteil der Arbeit auf die in den Querschnitten bei beiden Abschnitten, namentlich zu Abschnitt 2 gegebenen Darstellungen von Zuständen und Personen, von einzelnen Seiten des kirchlichen Lebens. Erst mit dem weiten Umfang und der gewaltigen Fülle derselben gelangt der Verf. zur Lösung des Problems, das ihn durchgehends beschäftigt: das Verhältnis der Germanen zum Christentum wird ebenso sehr in der Germanisierung des Christentums als in der Romanisierung der Germanen durch das letztere aufgewiesen. Dabei hält von Schubert der Anschauung Böhmers gegenüber an der altgermanischen Mannentreue als einem auch für die Stellung der Germanen zum Christentum wichtigen psychologischen Faktor fest (S. 694, S. 478 A.), wie er auch in bezug auf die Frage nach der Aufnahme Unfreier in die Klostergemeinschaft dessen Ansicht ablehnt (S. 620f. 626). Schaut man sich nun in den einzelnen Abschnitten näher um, so erhält man überall den Eindruck einer auf gründlichstem Quellenstudium und auf sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur mit oft überraschender Detailkenntnis beruhenden Darstellung. Dabei erscheinen die gewaltigen Stoffmassen in guter Ordnung, in naturgemäßer Gliederung, die, durch typographische Zeichen verdeutlicht, die Erfassung des Gesamtbildes erleichtert, sodaß man wohl sagen darf, daß v. Schuberts Werk ebenso notwendig für den selbständigen Forscher, als brauchbar und wertvoll für jeden, der sich in eins der behandelten Gebiete einführen lassen will, sein wird. Als Beispiel sei auf die die Seiten 740—750 in dem fast überreichen Kapitel von der Kirche als allgemeiner Bildungsanstalt umfassende Entwicklung der historischen Wissenschaft im karoling. Zeitraum hingewiesen, die nach den Autoren und Stoffen besprochen wird, wobei unter letzteren Biographien, Geschichte der Stiftungen, gewisser einzelnen Seiten des kirchlichen Lebens, dann die Volks-, Zeit-, Weltgeschichte behandelt werden, — oder auf die Auseinandersetzung der kirchlichen Rechtsquellen im § 34, in welchem zunächst zwischen der älteren kanonischen und der Kaisergesetzgebung unterschieden, darauf die Neubildung auf germanischem Boden, dann die Sammlung und Systematisierung des alten und neuen Stoffes dargestellt wird, um damit die Grundlage für die Klarlegung der Fälschungen zu gewinnen.

Nur einige Einzelheiten können hier hervorgehoben werden. Wie man dem Verf. in der günstigeren Beurteilung Ludwigs des Fr. hinsichtlich der Pflege geistiger Bildung gegenüber der Hauckschen Auffassung wohl beipflichten wird (S. 710. 719), so gewiß auch in der Ehrenrettung, die dem Sohne Ludwigs, Karl dem Kahlen, auf dem nämlichen Gebiete widerfährt (S. 755. 461), wenngleich dies günstigere Licht die moralischen Schatten, die sich auf diesen unsympathischsten aller karolingischen Könige, der nicht davor zurückbebte, den eignen Sohn blenden zu lassen, herabsenken, um so tiefer und dunkler erscheinen läßt. Vgl. z. B. Prutz, Staatengesch. des Abendlandes im MA. I, S. 137). — Anderseits dürfte eine gewisse Härte, mit der der Verf. Hrabanus Maurus behandelt hat (S. 732 f.), nicht zu verkennen sein. Hier scheint denn doch die eingehende Charakteristik, die Hauck, „KG. Deutschlands", 2[3.4], S. 649 ff. u. RE[3] 8, S. 406/7 von dem ersten „Präzeptor Germaniae" gibt, dem echten Bilde desselben näher zu kommen, dessen gemütvoll bescheidene Art noch in den Worten, die er sich selbst als Grabschrift gewählt hat, nachtönt: Sed licet incaute hanc (scil. regulam) nec fixe semper haberem, Cella tamen mihimet mansio grata fuit (MG., Poet. II, S. 244). — Der Tod Benedicts v. Aniane wird S. 616 auf das Jahr 824 angesetzt. Das ist vielleicht nur ein Druckfehler; jedenfalls besteht kein Zweifel, daß er auf den 11. Februar 821 fällt (Vita 58, Migne S. L. 103, Sp. 364). Die von Reichenau ausgesandten Mönche Grimalt u. Tatto haben nicht von Aniane (S. 619), sondern von Inden aus über die von Benedikt eingeführten Gebräuche in die Heimat berichtet (MG., Epist. 5, S. 302. 305; Hauck, KG. II, S. 607; Seebaß RE.[3] 2, S. 576). Das Todesjahr des Bischofs Donatus von Besançon, als welches d. J. 660 angenommen wird (S. 614, vielleicht nach Gams, Series episcopor.), ist aus den Quellen nicht zu belegen. Donat kann nicht nach 597 und nicht vor 592 geboren sein (Vit. Columbani, MG. Scr. Mer. IV, 14 u. Krusch z. St. S. 79) und starb als Greis wohl nach Mitte des 7. Jahrh.; vgl. den prologus seiner Regel Holsten, Codex reg. (Augsburg 1759) I, S. 377 u. Traube, Textgesch. d. Regel Benedikts[2], S. 34; Genaueres über das Jahr des Todes läßt sich nicht feststellen. — Die besondere Auflage der angelsächsischen Synode von Cloveshoe 747, nach der die Gebete sich auch auf die Könige und die Wohlfahrt des ganzen Christenvolkes erstrecken sollten (S. 662), stammt wohl auch aus altirischer Übung; denn schon in der Regel Columbas v. Lux. und in den Gebeten des Antiphonars von Banchor wird dieser Brauch gefunden (S. Col. reg. mon. cap. 7, ZKG. 15, S. 379 und Muratori, Anecdota biblioth. Ambr. 4, S. 147; Warrens Ausgabe des Antiphonars ist mir leider nicht zur Hand; es mag hier beiläufig im Anschluß an das von Schubert über die Antiphonarien S. 639 Bemerkte auf die wertvolle Arbeit von W. Meyer in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1903, S. 163 ff. hingewiesen werden, die das im Cod. Taur. F. IV, 1, fasc. 9 vorliegende Fragment eines älteren Seitenstücks des Banchorens. Antiphonars behandelt). — Zu den Corrigenda im 2. Teil füge ich hinzu: S. 434, Z. 2 v. o. l. die statt der; S. 439, Z. 11 v. u. l. Karl d. K. statt d. G.; S. 440, Z. 11 v. u. l. ostfränkisch statt westfränk.; S. 478, Z. 15 v. o. l. 893/4 statt 843/4; S. 626, Z. 14 v. o. l. Küche statt Kirche; zweimal begegnet der ominöse mitteldeutsche Druckerlapsus „begleitete" für „bekleidete": S. 561 und 718.

Die Anlage des ganzen Buches, nach welcher — abgesehen von den Noten unter dem Text — nicht nur in dem mit kleineren Lettern gedruckten,

mehr personale und sachliche Ausführungen enthaltenden Teile, sondern auch in den mit größeren Buchstaben gedruckten allgemeinen Abschnitten der laufende Text oft durch Zitate und literarische Nachweisungen unterbrochen wird, ist für die stilistische Einheit des Werkes nicht gerade vorteilhaft gewesen. Das hat, wie es scheint, der Verf. selbst ein wenig empfunden, wenn er für den folgenden Band eine andere Art der Darstellung in Aussicht stellt (S. VI). Es wird aber wohl niemand nach dem Studium des vorliegenden Bandes denselben aus der Hand legen, ohne den Wunsch zu haben, daß es dem Herrn Verfasser vergönnt sein möge, nicht nur den nächstfolgenden Band, sondern das ganze große Werk mit dem gleichen Gewinn für die kirchengeschichtliche Forschung zur Veröffentlichung zu bringen, wie den vorliegenden. Seebaß, Leipzig.

Geschichte der Monumenta Germaniae historica, im Auftrage ihrer Zentraldirektion bearbeitet von Harry Breslau. (Zugleich erschienen als Bd. 42 des Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde). Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1921. XIII, 775 S. — Am 20. Januar 1919 erlebten die Monumenta den Tag ihres 100jährigen Bestehens. Nach ursprünglichem Plane sollte er durch einen Festakt und die Veröffentlichung einer Geschichte des Unternehmens gefeiert werden. Unter dem Druck der Zeitverhältnisse ist nur die, reichlich zwei Jahre später erschienene Geschichte der Monumenta übrig geblieben; aber sie stellt dafür eine Leistung von dauerndem und großem Werte dar. Es ist eine Freude, sich in dieses Buch zu vertiefen und aus seinen auf umfangreichem Aktenstudium beruhenden und überall sorgfältig begründeten Darlegungen die Gestalten der Gründer und Schöpfer der Monumenta, vor allem den Freiherrn vom Stein, dann Pertz, Böhmer, einen eigenwilligen Mitarbeiter wie Bethmann, später Waitz, ein tragisches Sonderschicksal wie das von Jaffé, und alle ihre Genossen und Nachfahren in plastischer Deutlichkeit erstehen zu sehen. Überall dringt ein höchst verständnisvolles und gerecht abwägendes Urteil in die Tiefe aller menschlichen Handlungen und Charaktere ein und legt mit umfassendster Sachkenntnis das Entstehen der objektiv gewordenen Leistungen, ihren wissenschaftlichen Wert und ihre allseitigen Beziehungen dar. So wenig das Buch ein vollständiges Repertorium für die Gesamtheit der in den Monumenta veröffentlichten Quellen und für die wissenschaftliche Arbeit darüber sein soll, so ist es doch auch nach dieser Seite hin durch das umfangreiche Studiumvon Akten und Briefen, durch die Hervorhebung von wenig beachteten Rezensionen und wissenschaftlichen Äußerungen aller Art von hervorragendem Wert. Von 1902 an, seit dem Tode Dümmlers, zum Teil schon vorher, beobachtet die Darstellung in allen bisher berührten Beziehungen gegen vorher eine starke und begreifliche Zurückhaltung; der Kenner wird freilich auch hier manches zwischen den Zeilen lesen und aus den vorsichtig abgewogenen Ausdrücken der Darstellung entnehmen können. Der Verfasser des Buches, selbst seit Jahren Mitglied der Zentraldirektion und an ihren Arbeiten in hervorragendem Maße beteiligt, hat mit dieser Geschichte der Monumenta seinen Verdiensten um das nationale Unternehmen ein neues großes und bleibendes hinzugefügt, das bei jedem Kenner und Freunde der Sache nur Dank und Freude auslösen kann.

Für mehrere Quellen der mittelalterlichen Kirchengeschichte Deutschlands liegen neue Untersuchungen vor, die kurz hier zu erwähnen sind. Zu einer inzwischen erschienenen Neuausgabe der Vita Meinwerci (in

den MG. SS. rer. Germ.) zieht der inzwischen leider vorzeitig verstorbene Franz Tenckhoff den „Kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Ertrag der sogen. Traditionskapitel (Kapitel 30 bis 130) der Vita Meinwerci" im Verzeichnis der Vorlesungen ... der bischöfl. philos.-theol. Akademie zu Paderborn, P. 1919. — Die Vita Arnoldi archiepiscopi Moguntini (1153—1160) hatte T. Ilgen vor Jahren (1908) als eine Fälschung des 17. Jahrhunderts verdächtigt und damit Zustimmung bei Männern wie Hauck, Hampe, Holder-Egger u. a., Widerspruch fast nur von A. Hofmeister erfahren. Jetzt erweisen zwei gleichzeitige, voneinander unabhängige Untersuchungen in schlagender und völlig überzeugender Weise die Echtheit der Vita, von P. Amandus Gsell O. S. B. im Neuen Archiv, Bd. 43, S. 27—86, 317—379, und von Peter Wackernagel, Kritische Studien zur Vita Arnoldi archiepiscopi Moguntini. ID. Breslau 1921. Während aber Gsell einfach die vorliegende Vita über ihr erstes Auftreten im 17. Jahrhundert in Zitaten bei anderen Historikern und dergleichen weiter zurückverfolgt und als deren alleinige Quelle ansieht, will Wackernagel noch eine hinter unserer Vita liegende, verlorene Passio konstruieren, wobei ich ihm durchaus nicht folgen kann. Eine Notwendigkeit für eine solche Konstruktion scheint mir aus den von ihm beigebrachten Umständen in keiner Weise hervorzugehen. Die Vergleichung bei Gsell, S. 58 ff. lieferte m. E. im voraus eine schlagende Widerlegung dieser W.schen These, ehe sie noch erschienen war. B. Schmeidler, Erlangen.

In die Zeit der Missionsarbeit des Bonifatius führen die in den Fuldaer Geschichtsblättern XIV, 1920 (S. 65—75. 97—112. 113—128) erschienenen Aufsätze von K. H. Schäfer über „Missionsstätten des hl. Bonifatius in Hessen: Amöneburg, Geismar, Fritzlar". Verfasser gibt zugleich einen „Exkurs über frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Hessen" und vertritt mit großer Wahrscheinlichkeit die Ansicht, daß die Stätte der berühmten, von Bonifatius gefällten Donar-Eiche nicht, wie bisher angenommen, in Geismar bei Fritzlar, sondern bei Hofgeismar zwischen Kassel und Marburg zu suchen sei.

Hermann Nottarp, Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrhundert (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausg. von Ulrich Stutz. 96. Heft). VI u. 259 S. Stuttgart, Enke, 1920. — Der Verfasser, Dozent für Kirchenrecht und deutsche Rechtsgeschichte zu Bonn, legt nach der Vorrede den Hauptnachdruck auf seine Ergebnisse für die Geschichte des Kirchenrechts; aber er bietet mehr, als man hiernach erwarten könnte. Der erste Teil des Buches stellt den Verlauf der Bistumserrichtung in der frühkarolingischen Zeit, nach den Landschaften geordnet, dar, mit reichhaltigen Quellenauszügen und kritischer Berücksichtigung der Literatur. Auf diesem Unterbau erhebt sich die systematische Konstruktion des zweiten Teils mit ebenso reicher Heranziehung des Forschungsmaterials. In sieben Abschnitten werden zunächst die kirchen- und staatsrechtlichen Verhältnisse erörtert, zuletzt wird das Vermögensrecht untersucht. Dieser Schlußteil wird manchem, nach dem Buch von Alfons Dopsch „Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit" (1912), und wegen des Eigenkirchenwesens besonders interessant sein. S. 192 wird die Frage gestellt: „Sind die Bistümer des 8. Jahrhunderts Eigenbistümer?" S. 221 ist sie mit „Nein" beantwortet, worauf einige Einschränkungen folgen. Daß gestorbene Heilige volkstümlich als Eigentümer des Kirchenguts erscheinen, berechtigt

nach dem Verfasser (vgl. dessen Ausführungen im HJG. XXXVII, 1916, S. 93 ff.) nicht zu der Auffassung von der Rechtspersönlichkeit der Heiligen. Das Bistum selbst ist als nichtphysische Person Rechtssubjekt gemäß dem Konzessionssystem (vgl. S. 127 f. unseres Buches) und wird vertreten durch den Bischof. — Auch die staatsrechtlichen Verhältnisse sind höchst lehrreich behandelt. Aber das Buch selbst ist ergebnisreicher, als das „Ergebnis" von 28 Zeilen, womit es S. 236 ff. endet. Bei unvorsichtigem Lesen dieses „Ergebnisses" kann der Leser meinen, eine Bistumserrichtung in der frühkarolingischen Zeit sei die einfachste Sache von der Welt gewesen, wenigstens in bezug auf die Rechtsanschauung Aber gerade darin besteht der Reiz des N.schen Buches, daß es einen lebendigen Einblick gewährt in den Widerstreit spätantik-kirchlicher und germanisch-kirchlicher Auffassung. Und der Kompromiß zwischen ihnen war oft wenig kurialistisch. Die Schlußsentenz des Verfassers beginnt mit den Worten „Der Papst sendet seine Legaten in das Land" und endet mit dem päpstlichen Erektionsdekret, wodurch das Bistum erst rechtskräftig zustande komme Auf S. 124 war uns aber vor Augen geführt, daß die Errichtung von Bistümern in Deutschland damals doch in erster Linie von dem Willen des Herrschers abhing. Wohl erfuhren wir, kirchenrechtlich entstünden die Bistümer erst mit dem „praeceptum apostolicum", dem Erektionsdekret des Papstes. Aber wenn die Bischöfe Burchard von Würzburg und Witta von Buraburg jahrelang, ehe 743 dies Dekret kommt, die Weihe besitzen, an Synoden teilnehmen, andere Bischöfe mitweihen, über das Bistumsgut verfügen, — so ist doch das Bistum schon vor 743 rechtskräftig dagewesen. Und wie der Papst nicht immer das entscheidende letzte Wort gesprochen hat, so auch nicht immer das schöpferische erste. Die Bistümer Eichstätt und Neuburg wurden von den Herrschern aus politischen Gründen ins Leben gerufen. Freilich ging Richard Weyl in Gierkes „Untersuchungen" XL (Breslau 1892), S. 201 zu weit, wenn er dem Papst kein Beteiligungsrecht an der Errichtung karolingischer Bistümer zuerkannte. Aber N. andrerseits richtet S. 137 eine Warnungstafel auf gegen Überschätzung von papiernen Rechtsansprüchen: „Auf den deutschen Synoden wurde eine Menge altkirchlichen Rechtes als Ballast mitgeschleppt." — N. selbst führt weder Ballast noch verstautes Frachtgut. Er versteht sein großes Material so anregend umzusetzen, daß man nach dem Durchlesen Zeit zu finden wünscht für erneute Lektüre.

Albert Michael Koeniger, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe Nr. 7). 78 S. München, Lentnersche Buchhandlung (E. Stahl), 1918. — K., durch seine Schriften über Burchard I. von Worms (1905) und über die Sendgerichte in Deutschland (1907) als Forscher auf dem Gebiet der frühmittelalterlichen Kirchengeschichte bekannt, behandelt hier zunächst die Theorie und das Recht der Militärseelsorge der Karolingerzeit. Hauptquellen dafür sind das ostgermanische Nationalkonzil von 742, Briefe des Bonifatius und der Päpste, Karls des Gr. Kapitular von 769, die mit Fälschungen durchsetzten Sammlungen des Benedictus Levita und die „Antwort an die Bulgaren" von Nicolaus dem Gr. 866. Der zweite Teil liefert auf Grund der erzählenden Quellen ein konkretes Gesamtbild. Der Anhang bietet eine Übersicht über die Literatur zur Militärseelsorge überhaupt, worauf der erstmalige Druck einer in der Münchener Handschrift

14410 enthaltenen klerikalen Ansprache aus der Karolingerzeit folgt. Trotz des Passus, die Beichte sei besonders denen nötig, qui cotidie visibiliter contra inimicos suos dimicant, handelt es sich schwerlich um eine Militärpredigt. Wer in die Schlacht zieht, kann doch nicht ermahnt werden, das homicidium als Gift des Teufels zu verabscheuen. Auch die andern Mahnungen, den Frieden Christi nicht durch Spaltungen und Zwietracht zu trüben, reichlich Almosen zu geben usw., passen nicht für das Feldlager. Aber alles wird schön und wirkungsvoll, wenn es die Predigt eines Bischofs ist, der auf seiner Amtsreise eine in heidnischer Umgebung lebende Diaspora-Gemeinde zu christlichem Wandel auffordert. Eine Heerespredigt aber, und zwar eine gewaltige, ist die von K. am Schluß abgedruckte, wohl mit Recht der Zeit Karl Martells zugewiesen (S. 52. S. 72). — Das Inhaltsverzeichnis ist dankenswert, die Fußnoten geben manche Anregungen.

Ernst Perels, Papst Nicolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert. XII u. 327 S. Berlin, Weidmann, 1920. — Diese erweiterte Berliner Habilitationsschrift des verdienten Herausgebers der ersten wissenschaftlichen Ausgabe der Briefe Nicolaus' I. (MG. Epist. VI, 2, 1. Ebd. 1912) bringt eine im NA 37, 1912, S. 538 angekündigte Untersuchung der Frage nach der Verfasserschaft dieser Schriftstücke, „in größerem Rahmen vorgeführt". Endzweck ist also die literarkritische Forschung; man darf keine erschöpfende Darstellung des Pontifikats Nicolaus' I. und seiner Zeit erwarten. Jener Rahmen ist lebendig und frisch herausgewachsen aus der 1904 begonnenen intensiven Arbeit des Verfassers an einem epochemachenden Jahrzehnt der Kirchen- und Weltgeschichte. Die erste, kleinere Hälfte des Buches entwickelt die Grundzüge der Politik des mächtigen Papstes. In einer Weise, die an Holder-Egger und Tangl erinnert, verbinden sich weite Gesichtspunkte und große Zusammenhänge mit peinlicher Akribie im einzelnen. Auch kleine Steinchen der Überlieferung werden, nachdem ihre Echtheit geprüft ist, dem Mosaikgemälde eingefügt, das dadurch ebenso dauerhaft wie farbenreich ersteht. Die Einleitung legt den Untergrund, sie erörtert die staatlichen Verhältnisse zur Zeit, da Nicolaus I. Papst wurde: 44 Jahre nach dem Tode Karls d. Gr., dessen Urenkel Kaiser Ludwig II. in dem ganzen Buch mit stets wachsender Deutlichkeit als beachtenswerter Faktor hervortritt, wobei L. M. Hartmanns treffliche Schilderung modifiziert wird. Lehrreich erörtert das 1. Kapitel die Anfänge Nicolaus' I., dessen Bildung oft unterschätzt ist, dessen Einfluß unter Leo IV. und namentlich Benedikt III. an die vorpäpstliche Periode Gregors VII. erinnert. Das 2. Kapitel, den fränkischen Beziehungen bis zur Legation des Arsenius gewidmet, läßt das tatenfrohe Aufstreben Nicolaus' I. zur kirchlichen Obergewalt erkennen: 863 gleichzeitiger Vorstoß auf drei Fronten. Im 3. Kapitel sehen wir das in diesem Papst lebendig gewordene System überallhin vordringen, obwohl gehemmt durch die Unzuverlässigkeit der handlangenden Mitarbeiter. Beachtenswert ist P.s Untersuchung über den Einfluß Nicolaus' I. auf das Kirchenrecht. Im NA. 39 (1914), S. 45—145 war vom Verfasser gezeigt, wie aus drei Überlieferungsgruppen 93 Kanones, überwiegend die kirchliche Verwaltung regelnd, aus dessen Briefen in das Dekretum Gratians übergegangen sind. Jetzt überrascht der Nachweis, daß Nicolaus' I. Theorie von der Papstgewalt weder geschlossen einheitlich noch original ist (s. bes. S. 153 ff.). Sie fußt vorzugs-

weise auf Gelasius I. Dieser blieb ein anspruchsvoller, aber ohnmächtiger Theoretiker (S. 174). Hingegen bedeutet jeder der vier Namen Theutberga, Rotbad, Wulfad, Ignatius einen Sieg der Willensstärke und Tatkraft des Papstes Nicolaus.

Der erste Teil, dessen Ergebnisse P. S. 170—180 lichtvoll zusammenfaßt, bot schriftstellerisch die leichtere Aufgabe; denn die Dinge reden aus sich selbst für die Bedeutung des Pontifex. Im zweiten, literarkritischen Teil hört das Dramatische auf. Doch wird auch der für die Verfasserschaft der Briefsammlung weniger Interessierte bald durch die Technik der Methode gefesselt werden, mit der P. seines Problems Herr wird. Hier galt es, die blendende These eines sehr seltenen und trotzdem einflußreichen Buches zu prüfen: A. Lapôtre, De Anastasio bibliothecario sedis apostolicae (Paris 1885). Darnach hätte Anastasius nicht bloß die Form, sondern den Inhalt der kurialen Kundgebungen bestimmt, wodurch er als Leiter der Kirchenpolitik dastände. Den Gegenbeweis durch Ausscheidung der päpstlichen Bestandteile des Briefwechsels zu führen, ist schwierig, weil nur von einem Schriftstück feststeht, daß Nicolaus I. alleiniger Verfasser ist: MG. VI, 2, 1, Nr. 38, pag. 309—312 (J.—E., Regist.-Nr. 2788). — O. Blaul war bei seinen „Studien zum Register Gregors VII." (Archiv für Urkundenforschung IV) in günstigerer Lage. P. macht geschickt das Selbstzeugnis des Anastasius in dessen Vorrede zur Übersetzung der Akten des achten ökumenischen Konzils zur Grundlage, woraus hervorgeht, daß dieser den Anfang seiner Beteiligung an den orientalischen Angelegenheiten in das Jahr 861/862 setzt. Aus einer kritischen Untersuchung über den Lebensgang des Anastasius lernen wir Umfang und Eigenart seines Tuns kennen. Von 847 bis 858 stand er zur Politik der Kurie in feindseliger Ferne; deshalb können Partien in den Briefen Nicolaus' I., welche diese Politik unter intimer Kenntnis interner Vorgänge und Motive rechtfertigen, nicht von ihm herrühren. Nicolaus I. selbst muß hier Verfasser sein (so in dem Exkurs M. G. l. c., pag. 500 f. und ep. 80, pag. 426, l. 35 ss, wo der Papst sagt, er habe im Jahre 855 die Urkunden selbst eingesehen). — Ferner: wäre Nicolaus I. von seinen Beratern abhängig gewesen, so kämen andere Männer weit eher in Betracht, vor allem der Apokrisiarius und vom Kaiser ernannte päpstliche missus Arsenius, Bischof von Orte. Anastasius war dessen Neffe und ließ sich von ihm mehrfach bestimmen. Das gilt auch von seiner Erhebung zum kaiserlichen Gegenpapst. Denn der Gegenpapst Anastasius des Jahres 855 und der offiziöse Geheimsekretär Nicolaus' I., seit Hadrian II. Bibliothekarius, sind dieselbe Person; das stellt P. nunmehr endgültig fest. Zu den sonstigen Beweisen fügt er S. 321 noch ein handschriftliches Zeugnis aus einem Kodex, der spätestens im 10. Jahrhundert geschrieben ist (vgl. NA. 37, S. 564). Der Usurpator Anastasius bereute einige Jahre später in der Widmung einer Übersetzung an Nicolaus I. unter Hinweis auf Sirach 3, 22 seine Hoffahrt (Migne lat. 73, S. 373 ff.). Seit 862 wurde der sprachenkundige Mann nach und nach unentbehrlich, zunächst für oströmische, bald auch für westliche Dinge. Aber in den Quellen wird er zur Zeit des Papstes Nicolaus I. nur 863 (besonders annal. Fuldenses, ed. Kurze S. 61 c. 3) und 867 erwähnt (Migne lat 126, S. 251 f.). Die großzügige Politik der Kurie endete mit dem 13. November 867, und nun erst erhielt Anastasius ein offizielles Amt. Mit kurzer Unterbrechung stieg in der Zeit des Niedergangs sein Einfluß, bis zu seinem 878/879 erfolgten Tode. Trotz seiner glänzen-

den Stellung als kaiserlicher Gesandter mit päpstlichen Instruktionen beim achten ökumenischen Konzil blieb er mehr ein Mann gelehrter Kenntnisse, als konsequenten und erfolgreichen Handelns. Erst nach diesen Feststellungen untersucht P. den Anteil des Anastasius an den Briefen Nicolaus' I. durch Stilvergleichung und Beobachtungen über die Übersetzungstechnik und wiederkehrende Gedanken.

Den Glanzpunkt des Buches bildet der Abschnitt „Nicolaus I. und seine Briefe" S. 280—305. Es gewährt hohen Reiz, zu sehen, wie P. der Schwierigkeiten Herr wird und gegen Lapôtre als Sieger hervorgeht. Manches läßt sich als Eigengut des Papstes ausscheiden; aber dieser selbst steht hinter der ganzen Korrespondenz, als alleiniger Leiter seiner großartigen Politik. Dann werden wir ihn aber auch verantwortlich machen müssen für alle die krassen Sophistereien in den Briefen, unter denen die raffinierte Malträtierung des 9. Kanons von Chalcedon wohl die ärgste ist (vgl. S. 272): Nur die Form fällt dem Anastasius zur Last. Lapôtre wollte den Papst überall auf Kosten des Geheimsekretärs verteidigen. P. hält diese Apologie für unnötig und wird dabei zum Lobredner. Seine Methode ist streng objektiv, aber sein Standort einseitig der römische. Die Griechen und auch Hinkmar kommen nicht zu ihrem Recht, auch Religion und Theologie nicht; gehören die Fragen, wo bei all dem Kirchenrecht das Evangelium, und wo bei den exegetischen Verdrehungen Urchristentum und Wahrhaftigkeit geblieben sind, nicht auch zur geschichtlichen Würdigung des gewaltigen Papstes? Wer P. unbedingt folgte, sähe sich auf den Weg gedrängt, den 1844 Friedr. Hurter nach seinem Studium der Briefe Innocenz' III. einschlug. Bei aller Dankbarkeit für die großen Leistungen von P. und seine mannigfachen Belehrungen im einzelnen bestätigt uns das Buch doch im Grunde, was Heinrich Böhmer RE. XIV, S. 68—72 über Nicolaus I. gesagt hat. — S. 112 stellt der Verfasser eine besondere Untersuchung über die Rezeption der pseudoisidorischen Dekretalen an der Kurie in Aussicht.

Arnold, Breslau.

Paul Kehr, Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1920, Nr. 1) führt den schlagenden Nachweis, daß der Erzsprengel Magdeburg nach den zahlreichen echten erhaltenen Gründungsurkunden und verwendeten Aktenstücken stets seine Grenze an der Oder gefunden, sich niemals von Rechts wegen über Polen und speziell das Bistum Posen erstreckt hat. Anfang des 11. Jhd.s entwickelten sich weiterreichende Bestrebungen in Magdeburg und führten zu Urkundenfälschungen und falschen chronistischen (Magdeburger) Darstellungen. Thietmar von Merseburg hat das, freilich unsicher und nicht in unzweideutiger Weise, angenommen und weitergegeben; vorwiegend dadurch ist fast alle Welt bis auf die Gegenwart getäuscht worden, denn eine augenblickliche und schnell vorübergehende Anerkennung der Magdeburger Ansprüche an Erzb. Norbert durch Innocenz II. (1131 und 1133) ist doch sehr viel weniger beachtet worden. — Anhangsweise sei dazu vermerkt, daß Emil von Ottenthal, Die gefälschten Magdeburger Diplome und Melchior Goldast (Sitzungsber. d. Wiener Akad., phil. hist. Kl. Bd. 192, 5. Abhandlung, 1919) mit einer Anzahl Königsurkunden für die Stadt Magdeburg als Fälschungen aufräumt.

B. Schmeidler, Erlangen.

Franz Gescher, Der kölnische Dekanat und Archidiakonat in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. (Stutz' Kirchenrechtliche Abhandlungen, 95. Heft.) Stuttgart, Ferd. Enke, 1920. XXII und 197 S. — Der Gedankengang der scharfsinnigen und kritischen Arbeit ist in Kürze folgender. Sämtliche ältesten Urkunden des 10. und 11. Jhdts., in denen der Kölner Dekanat und Archidiakonat erwähnt wird, sind unecht. Mit dieser Feststellung, die im einzelnen im Anschluß an Oppermanns Untersuchungen nachgewiesen wird, wird die Hauptschwierigkeit aus dem Wege geräumt, welche bisher der richtigen Erkenntnis von der Entstehung der beiden Institute entgegenstand. Die früheste Nachricht über den Kölner Dekanat stammt aus der Zeit des Erzbischofs Anno II. (1056—75). Er ist nicht entstanden durch einen einheitlichen Aufteilungsakt des Erzbischofs. Erst um das Jahr 1300 wird die Zahl 22 erreicht, die bis zur Neuzeit bestehen blieb. Der Liber valoris, in dem diese Zahl erscheint, geht wahrscheinlich zurück auf den Kreuzzugszehnten v. J. 1274. Schon im Anfang des 12. Jahrhunderts sind die vier Groß-Archidiakone vorhanden, zu denen, wie G. nachweist, neben dem Kölner Dompropst und den Pröpsten von Bonn und Xanten auch der Kölner Domdechant gehört, dagegen nicht, wie meist irrig angenommen wird, der Propst von S. Patroklus in Soest. Der Archidiakonat tritt in Köln bedeutend später auf als in vielen anderen deutschen Bistümern. Alsbald nach ihrem ersten Auftreten finden wir die Archidiakone im Kampfe gegen die Dekane. Der Streit dreht sich um Visitation und Sendrecht.

Von vornherein ist die dekanale Gewalt in Köln mit Stiftern und Klöstern verbunden. Die Dekane besitzen von Anfang an das Sendrecht und die damit in Zusammenhang stehenden Jurisdiktionsrechte und materiellen Einkünfte. Die Sendgewalt ist der wesentliche Inhalt des Kölner Dekanates; sein Recht ist kein Ausfluß des Archidiakonatsrechts, sondern der bischöflichen Gewalt. G. weist nach, daß der Kölnische Dekanat dem durch Hilling klargestellten westfälisch-sächsischen Archidiakonat entspricht. Beide besitzen die von der bischöflichen Jurisdiktion abgespaltene Sendgewalt, bei der unter dem Einfluß des Lehnrechts die materiellen Einkünfte beherrschend hervortreten, die nach Benefizialrecht verliehen werden. Daß Anno II. (1056 bis 1075) der Gründer des Kölner Dekanats ist, wird von G. ziemlich sichergestellt.

Die Archidiakone leitet der Verf. ab von den Chorbischöfen, von denen er im 9. Jhd. gleichzeitig einen in Köln und in Bonn nachweist. Im 10. Jhd. sind diese Chorbischöfe nicht mehr Bischöfe. Im 12. Jhd. nahmen sie den Titel Archidiakon an. Leider werden Geschers Ausführungen über den Kölner Domdechanten durch die von Kallen nachgewiesene falsche zeitliche Einsetzung einer wichtigen Urkunde schief. Die Pröpste von Bonn und Xanten und den Domdechanten sucht Gescher als Nachfolger der alten bischöflichen Chorbischöfe nachzuweisen, während er den Dompropst als Archidiakon älterer Ordnung ansieht. Namen und Ansprüche des Kölner Archidiakonats sind aus der Trierer Diözese gekommen, in der sie schon über 100 Jahre bestanden. In Köln ist der Archidiakonat nicht von den Bischöfen begründet worden, die sich ebenso wie die Dechanten friedlich mit ihnen auseinandersetzten. Der Verf. gewinnt so eine befriedigende Erklärung für die Vierteilung der kirchlichen Sendeinnahmen, da ein Jahr für den Archi-

diakon freiblieb. Ein kurzer Überblick über die spätere Entwicklung schließt das tüchtige Werk ab. Dankenswerte Sach- und Namenregister sind beigegeben.

Beachtenswert ist die eingehende Kritik, welche Gerh. Kallen in den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 105, S. 148ff. dem Werke angedeihen läßt. Kallen will Anno nicht als Schöpfer der Dekanate gelten lassen; er sei es vielmehr, der die schon bestehenden Dekanate an bestimmte Stifter und Klöster binde. Den Zusammenhang der Kölner Großarchidiakone mit den alten Chorbischöfen in Xanten und Bonn erkennt Kallen an. Dagegen weist Kallen überzeugend nach, daß die Urkunde, welche Gescher für den Kölner Stadtchorbischof anführt, falsch datiert und gedeutet wird; seine großarchidiakonale Stunde ist offenbar erst später gekommen. — Zu einem förmlichen Aufsatze hat sich die Besprechung ausgedehnt, welche J. Löhr im Archiv für katholisches Kirchenrecht 100, 1921, S. 142—159 G.s Werk gewidmet hat. Löhr war durch sein bekanntes Buch über die Verwaltung des Kölnischen Großarchidiakonates Xanten am Ausgang des Mittelalters (1909) wie kein anderer zu dieser Kritik berufen. Neben großer Anerkennung hat L. auch eine ganze Anzahl von vielfach erheblichen Ausstellungen begründet, die hoffentlich Gescher Veranlassung geben, sich mit ihnen erneut auseinanderzusetzen. Jedenfalls erkennt der Kritiker an, daß es infolge von Geschers geistvoller Arbeit nunmehr hinsichtlich der Erkenntnis der Entstehung, Verfassung und Verwaltung der Archidiakonate um das altkölnische Gebiet am besten bestellt ist.

Herm. Keussen, Köln.

Im ersten Teil einer Studie: Zur „Notitia saeculi“ und zum „Pavo“. Mit einem Exkurs über die Verbreitung des pseudojoachimitischen Büchleins „De semine scripturarum“ (MIOG. Bd. 38, H. 4, S. 571—610) tritt Beatrix Hirsch in umsichtiger Erwägung und recht überzeugender Weise für die von manchen Forschern behauptete, von anderen bestrittene Verschiedenheit des Verfassers der Notitia von dem Kölner Kanonikus Alexander von Roes, dem Verfasser des Hauptteils von dem „Tractatus de translatione Romani imperii“ ein, hauptsächlich auf Grund der Klarstellung, daß die beiden Schriften (und also ihre Verfasser) eine sehr verschiedene Stellung zu den pseudojoachimitischen Bewegungen und Gedankengängen der Zeit einnehmen. Ein kleiner Anhang zur Textgestaltung der Notitia saeculi ist beigegeben. B. Schmeidler, Erlangen.

M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XXII, Heft 1. 2.) Münster i. W., Aschendorf, 1920. VIII u. 275 S. 25 Mark. — Der unermüdlich namentlich die scholastischen Handschriften erforschende Münchener Gelehrte legt hier sehr wertvolle Untersuchungen über das Schrifttum des Aquinaten vor. Der erste große Hauptabschnitt, dem Ausführungen über die Bedeutung und Methode der Erforschung der echten Schriften Thomas' und ein Abriß der Geschichte dieser Forschung vorangeschickt sind, wird zu einer eingehenden kritischen Erörterung der These Mandonnets, die die Frage nach der Echtheit sehr einfach zu lösen unternahm, indem sie einen „offiziellen“ Katalog, den des Bartholomaeus von Capua, zum Maßstab des echten thomistischen Schrifttums machte. Indem Grabmann die alten Kataloge und

Thomasschriften sorgfältig untersucht, kommt er zu dem Ergebnis, daß Mandonnets These vom offiziellen Katalog nicht haltbar ist, der offizielle Katalog demnach nicht Kriterium der Echtheit sein kann. In einem zweiten Hauptabschnitt wird nun die von Mandonnet nicht systematisch herangezogene handschriftliche Überlieferung untersucht und als zweite Beweisquelle für die Feststellung der echten Schriften Thomas' gewürdigt. In einem kritischen Katalog werden dann alle echten Werke des Aquinaten zusammengestellt: Kommentare zur Schrift, zu Aristoteles, größere systematische Werke, opuscula, sermones, zweifelhafte Schriften des Thomas. Was nicht von Thomas stammt, wird ausgeschieden und bei den Schriften, die nur teilweise von ihm stammen, wird genau abgegrenzt, was ihm gehört und was nicht.

Franz Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, II. Reihe, 4. Heft). Freiburg i. Br., Herder, 1920. 179 S. — P. untersucht zunächst die mittelalterlichen Legenden Alberts des Großen nach ihren Quellen und ihrem Werte, um dann einigen Daten aus dem Leben Alberts sich zuzuwenden. Zunächst wird das umstrittene Geburtsjahr untersucht und in mühsamer Kleinarbeit festgestellt, daß Albert tatsächlich das hohe Alter von mehr als 80 Lebensjahren erreicht habe und darum wahrscheinlich um 1193 geboren sei. Der weit verbreiteten und wohl herrschenden Anschauung, daß Albert 1223 zu Padua in den Dominikanerorden eingetreten sei, stellt P. die bisher nicht beachtete Überlieferung gegenüber, daß Albert in Köln Dominikaner geworden sei. Er rechnet mit der Möglichkeit ihrer Glaubwürdigkeit. Der Eintritt dürfte dann in das dritte Jahrzehnt des 13. Jhd.s fallen. Ein Studien- und Lehraufenthalt des jungen Dominikaners in Italien ist jedenfalls nicht erwiesen. Falls Albert nicht schon als Priester in den Orden eintrat, hat er in den Häusern der Provinz Teutonia und teilweise wenigstens in Köln seine theologische Ausbildung empfangen. Thomas von Aquin war schon 1245 Alberts Schüler in Köln, wo er wohl auch nach Alberts Übersiedlung nach Paris (Herbst 1245) seine Studien fortsetzte, um erst 1252 nach Paris zu gehen. P. kommt also zu folgenden Daten: in Hildesheim nach 1233, in Freiburg nach 1235, in Regensburg und Straßburg zwischen 1236 und 1244, in Köln 1244—1245. Für die folgenden Daten vgl. S. 84—93. In der Zeit vor 1245 verfaßte Albert neben anderen, nicht erhaltenen Schriften De laudibus beatae virginis und den tractatus de natura boni. Um die Zeit des Pariser Aufenthalts folgen die Summa de creaturis und die mit ihr zusammenhängenden Traktate. In die gleiche Zeit und kurz nachher fällt die Erklärung zum Lombarden, der bald der Kommentar zum Areopagiten folgt. Erst etwa zu Beginn des 6. Jahrzehnts beginnt die Erklärung des Aristoteles, die sich bis 1270 hinzieht. In das letzte Jahrzehnt von Alberts Leben müssen die Summa theologiae und die beiden Werke über die Eucharistie gelegt werden.

R. Guardini, Die Lehre des H. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf, L. Schwann, 1921. XX u. 206 S. 25 Mark. — Der Verf., in Bonaventuras Schriften sehr belesen, will nicht in erster Linie die Herkunft der einzelnen Bestandteile der Erlösungslehre Bonaventuras untersuchen, sondern ihren Wert für den Aufbau der Soteriologie B.s feststellen. Guardini meint nachweisen zu können, daß neben der Satisfaktionstheorie

mit ihrer ideellen moralisch-rechtlichen Beziehung die alte physische Erlösungslehre einen breiten Raum einnehme, Anselm also nicht Alleinherrscher sei. Auch die Redemptionstheorie — Loskauf vom Teufel — werde vorgetragen. Das soll aber keine complexio oppositorum sein, vielmehr den Reichtum und die harmonische Anordnung der Anschauungen bekunden. Doch wie will man die Redemptionstheorie mit der Satisfaktionstheorie harmonisch ausgleichen? Anselm hielt das nicht für möglich und lehnte darum die ohnehin sittlich sehr bedenkliche Redemptionstheorie ab. Nimmt B. sie wieder auf, so beweist er damit seine Unselbständigkeit gegen die augustinische Überlieferung. Von der physischen Erlösungslehre habe ich trotz Guardini nichts bei Bonaventura gefunden, nur unverstandene Reminiszenzen und Lesefrüchte, mit denen B. nichts anzufangen wußte. Mich dünkt nicht, daß Guardini uns nötige, unsere bisherige Auffassung von der Erlösungslehre Bonaventuras zu korrigieren. Vgl. meine Anzeige in ThLZ. 1921, S. 322f.

Georg Heidingsfelder, Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XXII, Heft 3. 4). Münster, Aschendorf, 1921. XVI u. 152 S. — In sauberer, gelegentlich wohl etwas umständlicher Untersuchung behandelt H. den Kommentar Alberts von Sachsen zur nikomachischen Ethik. Vorangeschickt wird eine Untersuchung über Alberts Lebensgang. Gegen Duhem wird abschließend bewiesen, das Albertus de Saxonia, de Helmstet und de Ricmerstorp identisch sind. Mit diesem Nachweis hat H. der neuerdings, namentlich durch Duhems Untersuchungen lebhafter gewordenen Albertforschung einen schönen Dienst erwiesen. Im zweiten Teil seiner Arbeit stellt H. fest, daß Alberts Kommentar zur nikomachischen Ethik vollständig von Walter Burleighs Kommentar abhängig ist, der im weitesten Umfang wörtlich kopiert wird. Auch die Quellen, die Albert anführt, hat er von Burleigh übernommen. Den Ethikkommentar des Aquinaten hat er zwar vor sich gehabt und benutzt, nennt ihn aber nur ein einziges Mal. Alberts Kommentar ist also eine kompilatorische Kopie. Dennoch gelingt es H., ihm noch einigen Wert zu retten durch die Feststellung, daß man es mit einem Schulbuch zu tun habe, das im Zusammenhang der Entwicklung der Pariser Artistenfakultät seit der Mitte des 14. Jhd.s zu würdigen sei. Zum Schluß teilt er mit, daß zurzeit von einem Schüler Baumgartners Alberts Kommentare zur aristotelischen Physik und zu de caelo et mundo bearbeitet werden. Hoffentlich gelingt die Drucklegung dieser Arbeit. Duhems Aufstellungen müssen nachgeprüft werden. Auch eine Untersuchung der logischen Schriften Alberts wäre sehr erwünscht. Hier würde auch die m. E. falsche Darstellung Benarys von der via moderna (in B.s „Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, A.-G. 1919. Anhang S. 1*—72*) nachgeprüft werden können. Vielleicht entschließt sich H. dazu? Auf jeden Fall sind wir ihm schon für die vorliegende Arbeit zu Dank verpflichtet. Über Benary vgl. meine Anzeige in ThLZ. 1921, S. 132ff. Scheel.

Walther Neumann, Die deutschen Königswahlen und der päpstliche Machtanspruch während des Interregnums. (Historische Studien, Heft 144.) Berlin, E. Ebering, 1921. 109 S. — Die Arbeit

ist von H. Reinke-Bloch angeregt und geht in den bekannten Gedankengängen seines Buches über die staufischen Kaiserwahlen und die Entstehung des Kurfürstenkollegs weiter. Sie behandelt im einzelnen die deutsche Königswahl seit dem Ausgang Friedrichs II., die Rechtsanschauungen bei der Doppelwahl von 1257, die Thronfrage und den päpstlichen Machtanspruch in den Jahren 1258—1268, die Vorgeschichte der Wahl Rudolfs von Habsburg und die Rechtsanschauungen bei der Erhebung Rudolfs von Habsburg; der Ausbau des päpstlichen Erfolges unter Nikolaus III. ist nur ein ganz kurzer Anhang. Wenn die Arbeit in dieser Zeitschrift wegen ihrer Bezugnahme auf das Papsttum im Titel mit zu nennen ist, so ist doch zu bemerken, daß das Hauptgewicht in ihr auf innerdeutschen und nicht eigentlich kirchlichen Vorgängen liegt. Im übrigen kann man dem Verfasser bezeugen, daß er auf einem Felde, wo schwierige und vielfach auch müssige Kombinationen naheliegen und locken, mit Vorsicht und Glück operiert und nicht wenige seiner Ansichten zu sehr ansprechender Darstellung gebracht hat.

B. Schmeidler, Erlangen.

Max Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255—1272). (Franziskanische Studien, Beiheft 2.) Münster i. Westf., Aschendorff, 1920. XII und 405 S. 22 Mark, geb. 27 Mark. — Durch Texte und Untersuchungen ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der literarischen Fehde, die sich im Anschluß an den um die theologischen Lehrstühle der Pariser Hochschule zwischen den Bettelorden, namentlich den Dominikanern, und der Weltgeistlichkeit seit 1252 geführten Streit entwickelt hat. In erster Linie waren an dieser Fehde die Franziskaner beteiligt. Zur Erörterung stand insbesondere die Armutsfrage und die Frage der Berechtigung der Orden zur Seelsorge und Predigttätigkeit. Die Fehde setzte 1255 ein. Gegen Wilhelm von St. Amour trat im Gefolge der Disputation an der Kurie zu Anagni (Okt. 1256) wohl Ende 1256 der Franziskaner Bertrand von Bayonne mit seinem bedeutenden Traktate (Nr. II) auf, der von Bb. (S. 37—168) zuerst veröffentlicht wird. Die Fragen nach dem Verfasser und der Abfassungszeit erfahren gründlichste, nur zu breite Behandlung. Der Weltklerus kommt mit 7 Kapiteln aus der wiederholt gedruckten Schrift Wilhelms von St. Amour „über die Gefahren der neuesten Zeiten“, ferner mit zwei Gegenschriften von Gerhard von Abbeville wider Bertrand von Bayonne bzw. gegen Bonaventura oder Joh. Pecham und mit einer Schrift von Nikolaus von Lisieux zur Geltung. Eingehender habe ich über den sehr verdienstlichen Band für die ThLZ. 1921, S. 179—181, berichtet und dort auch einige Ergänzungen und Berichtigungen geboten.

Albrecht Schäfer, Die Orden des hl. Franz in Württemberg bis zum Ausgang Ludwigs des Bayern. Tübinger philos. Dissertation. Stuttgart, Druck der Paulinenpflege [1915]. VIII und 109 S. — Derselbe, Die Orden des hl. Franz in Württemberg von 1350 bis 1517. Eine vorreformationsgeschichtliche Studie (Blätter für württembergische Kirchengeschichte N. F. 23. Jhg., 1919, S. 1—38, S. 49—110, S. 145—171; 24. Jhg., 1920, S. 55—104). — Diese verdienstlichen Forschungen, die nunmehr abgeschlossen vorliegen, haben ihre längere Geschichte, zum Teil hat der Krieg ihre Veröffentlichung gehemmt. Durch Ausbeutung hsl.

Materials und Einzelforschung auf engerem Gebiete können sie vorbildlich wirken. Die Chronik des Barfüßerklosters von Eßlingen, die im Verzeichnis hsl. Quellen der Diss. an 1. Stelle steht, wurde von Sch. 1917 in Franziskan. Studien IV, S. 295—305 gedruckt (vgl. ZKG. 37, S. 494). Besonders viel hat er aus dem Formelbuche der Minoriten von Schaffhausen, einer Hs. vom Anfang des 14. Jh.'s geschöpft, aus der schon 1886 Al. Schulte einiges mitgeteilt hatte. Am Schlusse des Ganzen spricht Sch. die Hoffnung aus, in besseren Zeiten das benutzte zahlreiche ungedruckte Material noch veröffentlichen zu können. Die gedruckten Quellen sind nicht immer in der zur Zeit der Abfassung (die Dissertation war schon 1909 abgeschlossen) vorliegenden neuesten Ausgabe benutzt worden. So hätte die Cronica minor des Erfurter Minoriten durchaus in Holder-Eggers Monumenta Erphesfurtensia (1899) statt nach M. G. SS. XXIV gebraucht werden sollen, die Chronik Jordans von Giano nach Heinrich Boehmers Ausgabe von 1908. Mit Interesse wird man die Spiegelung der Bewegungen und Kämpfe, an denen es den Orden des hl. Franz ja nicht gefehlt hat, in Schwaben verfolgen. Alle Gebiete des Lebens der drei Orden und ihre Beziehungen nach außen werden behandelt. Im allgemeinen Interesse ist hervorzuheben, was über den Zusammenhang der Haller Sekte von 1248 mit der franziskanischen Bewegung der strengsten Gruppe (Diss. S. 30—34) und über den Kampf der Observanten und Konventualen (1445—1517) im Schlußaufsatz (S. 55—92) gesagt ist.

Gabriel Löhr, O. Pr., Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter. T. I. Darstellung. Mit einem Lageplan. (= Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland, XV.) Leipzig, O. Harrassowitz, 1920. XV u. 159 S. — Ein Buch, das auf mich eine vorher ungeahnte Anziehungskraft geübt hat — durch das Verdienst des Verfassers, der es verstanden hat, in warmen Farben ein Kulturbild aus dem geistlichen und städtischen Leben des 14. Jh.s zu zeichnen — auf Grund urkundlicher Quellen. Seine Darstellung vermag Spannung zu erregen und zu erhalten, wenn auch das Quellenmaterial von ihm noch viel reicher gewünscht wurde. Es handelt sich um den Streit des Kölner Dominikanerklosters mit der Stadt Köln, die sich durch die Zunahme des ihrer Besteuerung enthobenen Grundbesitzes der Bettelorden, durch die Gefahr großer Immunitätsbezirke bedroht sah, und gestützt auf die einstigen Armutsprinzipien der Bettelorden, die doch bei der wachsenden Bedürftigkeit der Klosterinsassen im 14. Jht. nicht mehr durchführbar waren, den Kampf gegen den Besitz in toter Hand aufnahm. Während die andern drei Bettelorden sich in den Jahren 1345/46 nachgiebig mit der Stadt geeinigt hatten, verschärften sich die seit 1344 gespannten Beziehungen zwischen Dominikanern und Stadt 1346 durch den an der Kurie zu Avignon geführten Prozeß und durch den Versuch, sich gegenseitig auszuhungern. Die Mönche gewannen die Hilfe des rauflustigen Rittergeschlechts von Schönburg (Burgruine bei Oberwesel), dem einer der ihrigen angehörte, und die Handelswege wurden von den Schönburgern vielfach gesperrt, wie vorher die Versorgung des Klosters mit Nahrungsmitteln von der Stadt unterbunden worden war. Der Sache der Dominikaner war nachteilig, daß einer der ihrigen, eine problematische Persönlichkeit, sich zum Parteigänger der Stadt machte, daß der Erzbischof von Köln aus dem Gegensatz des Weltklerus wider den Ordensklerus zum Gönner des Rats wurde. Es kam 1347 zum

Verkauf der Klostergüter, zur Vertreibung der Mönche aus der Stadt. Der Prozeß an der Kurie zu Avignon wurde verzögert durch das „große Sterben", die Vertriebenen drängten zurück zum Kloster. Die Annahme des erzbischöflichen Schiedsspruchs von 1351 bedeutete die Niederlage der Dominikaner, ihre Ergebung in die harten Forderungen der Stadt. Sie durften dann noch von Glück sagen, daß sie mehrere Häuser in der Nähe des Klosters in ihrer Gewalt behielten. — Natürlich ist nicht völlig neu, was L. auf Grund der Schreinsbücher und andern Materials des Kölner Stadtarchivs und des Düsseldorfer Staatsarchivs (mit dem Archiv des Kölner Dominikanerklosters) eingehend berichtet; Frdr. Lau, der Geschichtschreiber der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im Mittelalter (1898. S. 239—41), und Joh. Wiesehoff, Die Stellung der Bettelorden in den Deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter (Dissert. Münster, 1905. S. 53–61) hatten, wie L. weiß, die Grundlinien geboten. — Die ersten 80 Seiten von L.s Buch bereiten das Verständnis des Streites, der sich ja ähnlich anderwärts, z. B. in Straßburg vollzogen hat, vor. Die drei Kapitel 1) Das Kloster und seine Erwerbungen, 2) Die Insassen des Klosters, 3) Die Seelsorger haben natürlich auch an sich ihren Wert. Das Zitat auf S. 1 hat mehrere Fehler gegenüber der Vorlage. Man wird lebhaft wünschen, daß das geplante 2. Heft, das die benutzten handschriftlichen Quellen wiedergeben soll, Wirklichkeit werde; diese Quellen bieten offenbar auch so manches zur Geschichte der päpstlichen Kurie. Karl Wenck, Marburg (Lahn).

Helmut Weigel, Die Deutschordenskomturei Rothenburg o. Tauber im Mittelalter. Ihre Entstehung, ihre wirtschaftliche und kirchliche Bedeutung und ihr Niedergang im Kampfe mit der aufstrebenden Reichsstadt. (= Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte, herausgegeben von Hermann Jordan, VI.) Leipzig, A. Deichert, 1921. XVI, 166 S. 45 Mark. — Der Verfasser ist rückwärts gegangen. Es zeigte sich ihm, daß tieferes Eindringen in die Reformationsgeschichte Rothenburgs unmöglich war ohne genaue Kenntnis des mittelalterlichen Kirchenwesens, besonders des Verhältnisses zwischen der Reichsstadt und dem Pfarreiinhaber, dem deutschen Ritterorden. Epochemachend für die Fortbildung der städtischen Kirchenhoheit erwiesen sich der Neubau der St. Jakobskirche (1373—1451, später der Wolfgangs- oder Schäferkirche und der Kapelle zur reinen Maria, die an Stelle der in der Judenverfolgung von 1519 zerstörten Judenschule auf dem sogenannten Judenkirchhof errichtet wurde, mehrere Meßstiftungen, besonders aber die Errichtung eines rein städtischen Predigtamts im Jahre 1468. Quellen und Literatur sind in weitem Umfang und sorgfältigst benutzt. Die ungedruckten Quellen sind in der Beilage (330 Nummern!) regestiert. Der Anhang enthält außerdem die Verzeichnisse der Deutschordenskomture, -pfarrer, -brüder, Weltpriester und Schulmeister Rothenburgs. Die treffliche Arbeit ist nicht nur kirchen-, sondern auch wirtschafts-, kunst- und baugeschichtlich von hohem Interesse. O. Clemen, Zwickau.

P. Gallus Häfele, O. Pr., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters. XXIII und 422 S. Tyrolia, Innsbruck, Wien, München. — Diese stattliche Einzelschrift wird niemand, der sich für die Geistesgeschichte des späteren Mittelalters interessiert, ohne Nutzen lesen, da der Verfasser es an emsigem Fleiß in der Durchforschung des Quellenmaterials zur Geschichte

des Dominikanerordens und der umfangreichen Schriften seines Helden an mannigfaltigen hsl. Forschungen nicht hat fehlen lassen, und da er das Erarbeitete in guter Gliederung des Stoffs und vielfach in wörtlichem Anschluß an seine Quellen lesbar vorträgt. In der persönlichen Vertretung durch diesen niederösterreichischen Dominikaner, der von 1388—1424 Professor an der Wiener Hochschule war, wird uns der Bildungsgang eines jungen Genossen des Predigerordens lebendig, ebenso das Streben mancher Kreise des Ordens, die eingerissene Laxheit zu überwinden. In seinen Schriften ist zweierlei hervorstechend: der moralisch-asketische Zug, den H. als in Wien damals überhaupt vorherrschend bezeichnen möchte, und die überaus weitschichtige Gelehrsamkeit. Der Überblick, den H. mit Anführung der Lesefrüchte Franzens bietet, hat mir manche wertvolle Bekanntschaft vermittelt und mag der Forschung Anregung bieten, so die Behauptung Franzens (S. 179), daß er von Innocenz' III. vielgenanntem Werke de contemptu mundi zwei Fassungen kenne, eine aus seiner Jugendzeit, eine andere aus der Zeit seines Pontifikats. Im einzelnen Falle hat H. wohl eine neuere Untersuchung übersehen, wie zu Helinand von Froidmont (S. 179 und 249) — vgl. über Hublochers Schrift von 1913: Histor. Jahrb. der Görresges. 34 (S. 934—35); im allgemeinen aber verfügt er über eine sehr anerkennenswerte Bekanntschaft mit der modernen Forschung. Einen Höhepunkt seines von etwa 1343—1427 reichenden Lebens bildet Franzens Sendung zum Pisaner Konzil (vgl. S. 131—42 mit aus hsl. Wiener Universitätsakten geschöpften Angaben, die auch für die Stimmung der Zeit wertvoll sind und Ergänzungen zu dem bisher über die Vertretung Wiens in Pisa Bekannten bieten, vgl. Lor. Dax, Die Universitäten und die Konzilien von Pisa und Konstanz, eine Freiburger Dissertation von 1910 (S. 11 f.), die der Verfasser nicht zu kennen scheint. Hervorheben möchte ich noch Franzens überaus starke, fast leidenschaftliche Verehrung für Maria und seine Neigung zu wunderlichsten Worterklärungen. Nicht zugeben kann ich dem Verfasser, daß Franz von humanistischem Geiste berührt gewesen sei; er war eine Persönlichkeit, die uns echt mittelalterlichen Geist in sympathischer Ausprägung vor Augen führt, ein Theologe, der durch seine Schriften, die ja gewiß unter dem Gesichtspunkt der Moralpredigt manches überaus düster zeichnen, ein beachtenswertes Material zur Geschichte der Anschauungen und Zustände des 15. Jahrhunderts liefert.

Karl Wenck, Marburg (Lahn).

Richard Weining, Das freiweltlich-adelige Fräuleinsstift Borchorst. Ein geschichtlicher Rückblick auf die Zeit von der Gründung des Stifts 968 bis zu dessen Aufhebung 1811. Münster, Kommissionsverlag von Heinr. Schöningh, 1920. 352 S. Mit 13 Abbildungen. 40 Mark, geb. 50 Mark. — Das Buch, das in prächtiger Ausstattung vorliegt, ist für einen breiteren Leserkreis bestimmt, will aber auch dem Historiker etwas sagen. Das von einer Gräfin Bertha von Borchorst und ihrer Tochter Hedwig gegründete Stift wurde von Otto I. der Jurisdiktion des münsterischen Bischofs entnommen und dem eben von ihm gegründeten, aber weit entfernten Erzbistum Magdeburg unterstellt. Es gehört also zu den magdeburgischen Besitzungen im Westen wie Brilon, Rösenbeck, Uffeln u. a. (Seibertz, Urk.buch I, Nr. 12 i. J. 973). Vielleicht hat daher die Zeitschrift des westfäl. Geschichtsvereins sich bisher wenig mit diesem Stifte befaßt. Durch die Geschichte des Stiftes zieht sich der dauernde Streit mit seinen Vögten, den Grafen von Tecklenburg-Bentheim, die, wie es scheint, den Vorwurf nicht scheuten, den der biedere alte Chronist Rolevink dem vornehmen westfäl. Adel machte: satrapae dicti sunt, quod sat rapiunt.

Wichtiger als diese Streitigkeiten würde sein, wenn wir über die „innere" Schule des Stiftes etwas mehr erführen. Über diese Schulen sind wir aus westfälischen Frauenstiftern wenig unterrichtet. Bedeutenderes kann der Verf. über die Liebestätigkeit mitteilen. Es gab auch hier ein Armenhaus spiritus scti. Die übrige Armenfürsorge verlief in den gewöhnlichen Formen, die nicht geeignet waren, den Bettel abzustellen. Erwähnt sei, daß sich in diesem Frauenstift das gebräuchliche Fußwaschen an 12 Armen durch die Äbtissin in ein Waschen der Hände verwandelt (S. 111). Mehr als das alles treten die Namen der Äbtissinnen, Stiftsvögte usw. hervor; sie mögen für die Familiengeschichte manches ergeben, und das ist wohl auch der Fall bei den zahlreichen Güterverzeichnissen. — Um „das Eindringen des Protestantismus" ins Münsterland zu schildern, hält der Verf. sich leider an Kampschulte (Gesch. der Einführung des Protest.) und übernimmt damit auch dessen Ungenauigkeiten; im Rahmen dieser kurzen Besprechung kann darauf nicht näher eingegangen werden. Die Tatsache, daß in Borchorst 1572 eine evangelische Äbtissin einstimmig gewählt wird, ist sehr bedeutsam. Von der bischöflichen Visitation des J. 1571 teilt der Verf. nur die Fragen mit. Gern erführe man auch die Antworten darauf. Doch vielleicht fehlten sie auch dem Verf. Wie lange sich der gänzlich schutzlose Protestantismus wenigstens im Niederstift Münster gehalten hat, darüber sei aus einem Reisebericht des J. 1800 eine kleine Notiz erlaubt: die Leute wußten noch von ihren evangelischen Großeltern und deren Gebeten und Liedern. Eine alte Ahne kann und betet noch das Lied Helmbolds: „Von Gott will ich nicht lassen". Es ist das letzte leise Verklingen der evang. Liederfülle alter Zeit.

Irrig nennt der Verf. den Erzbistumverweser von Magdeburg Christian Wilhelm ständig „Kurfürst", und Heinrich I. war nicht deutscher Kaiser. Wie dem sein mag, man hat überall den Eindruck, daß der Verf. mit sorgsamem Fleiße jeder Spur nachgegangen ist, die Kunde verhieß. Sein Werk hebt sich daher wohltuend aus der Fülle der Heimatgeschichten heraus.

Rothert, Münster.

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht am 16. Januar 1917 als Festgabe zum 60. Geburtstag dargebracht von C. Baeumker, A. Bigelmair, K. Bihlmeyer ..... u. L. Fischer. München u. Freising, F. P. Datterer & Cie., 1917. 450 S., 1 Abbild. u. 4 photograph. Tafeln. — Obgleich schon vor mehreren Jahren erschienen, verdient diese überaus gehaltvolle Festschrift noch nachträglich eine ausführlichere Besprechung. Sie hat vor ähnlichen Unternehmungen viererlei voraus, daß ihre Beiträge „ein engumgrenztes Gebiet, eine geschichtliche Einheit umfassen und erforschen", daß sie alle in Verbindung zu den Arbeiten, Interessen oder Lebensumständen des Jubilars gebracht, alle in größere geschichtliche Zusammenhänge eingeordnet und endlich einheitlich redigiert sind; sie zeigen alle die (vielleicht manchmal übertriebene) Akribie und Ausführlichkeit der Grevingschen Schule in den Quellen- und Literaturangaben, Zitatennachweisen usw.

Ich bespreche die Beiträge in der Reihenfolge, in der sie abgedruckt sind. Sie ist die alphabetische nach den Verfassernamen. Sie ist nur durchbrochen durch die Voranstellung des Beitrags von Hermann v. Grauert: „Wid-

mungsepistel nebst einigen Bemerkungen zur Kaiserkrönung Karls d. Gr." Gr. zeigt, daß Leo III. bei der Kaiserkrönung unter dem Eindruck des Sermo LXXXII Leos I. stand, in dem „in schärfster Ausprägung die von der göttlichen Vorsehung vorbereitete, allumfassende, unmittelbar religiöse Zweckbestimmung des römischen Weltreichs hervorgehoben wird, die darauf gerichtet sein soll, der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern des Erdkreises die Wege zu ebnen". Die Kaiserkrönung ist aus der Initiative Leos III. hervorgegangen, der dadurch für seine Person, das Papsttum und die Kirche erhöhten Schutz zu gewinnen glaubte. Karl aber hat damals einen wirklichen Machtzuwachs erfahren (gegen W. Ohr): die Weltmacht, die er bereits besaß, wurde zum Range des Weltprinzipates erhoben. — Clemens Baeumker: „Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus. Bedeutsame Fortsetzung zu seiner Festrede: „Der Platonismus im Mittelalter" (München 1916). — Andreas Bigelmair: „Ökolampadius im Kloster Altomünster". Handelt über die Motive, die Ök. zum Eintritt und Wiederaustritt veranlaßten, über die Beurteilung dieser Schritte bei Ök.'s Freunden, über dessen Schriftstellerei in diesem Lebensabschnitt. S. 19, Anm. 29 zu Nikolaus Ellenbog vgl. Bigelmair in der Festgabe, Alois Knöpfler gewidmet, Freiburg 1917, nach ZKG. 37, S. 475. — Karl Bihlmeyer: „Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik". Predigtbruchstücke von Nikolaus von Straßburg, Joh. dem Fuoterer aus Straßburg und „dem von Apolda" (d. h. doch wohl dem Erfurter Dominikaner Th[omas] von Ap., 1. Hälfte des 14. Jhd.s), Briefe. Verse. — Bernhard Duhr: „Eine Teufelaustreibung in Altötting". Diese, „im ganzen Römischen Reich" berühmt gewordene Teufelsaustreibung begann 1666 und fand nach 120 Exorzismen erst 1668 ihren Abschluß. Die Besessene war eine abgefeimte Betrügerin, die die Leichtgläubigkeit des Dechanten ausnutzte. — Stephan Ehses: „Briefe vom Trienter Konzil an Herzog Albrecht V. von Bayern". Berichte von Franz Maria Piccolomini, Bischof von Montalcino im Gebiete von Siena, der als Bevollmächtigter des Kardinals von Augsburg Otto Truchseß von Waldburg vom 12. Okt. 1561 bis zum Ende des Konzils in Trient weilte. — Ludwig Fischer: „Veit Trolmann von Wemding, gen. Vitus Amerpochius." Über seine Herkunft, Studienzeit in Ingolstadt, Freiburg i. Br., Wittenberg, kurze Lehrtätigkeit in Eisleben und Fortsetzung seiner Studien in Jena bis 1529. — Ernst Freys: „Bruchstücke der 36zeiligen Bibel in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München". Berichtet über einzelne Blätter, die zu Pergamentausgaben der B^{36} gehört haben und zu jetzt in der Münchener Bibl. befindlichen Einbänden benutzt worden sind, über einen nahezu vollständigen Band (den 2. der 3) einer Papierausgabe der B^{36}, der aus der K. Kreis- und Studienbibliothek zu Dillingen a. D. 1915 in die Münchener gekommen ist, und endlich über ein mit den Typen der B^{36} gedrucktes Blatt, das sich als ein Teil des Rubrikenverzeichnisses dieser Bibel herausstellte; Fr. fand es in einer Inkunabel der Bibliothek des Franziskanerklosters Dettelbach in Unterfranken eingeklebt. Die engen Beziehungen des zweiten großen Bibeldrucks Gutenbergs zu Bamberg werden immer wahrscheinlicher. — Franz Xaver Glasschröder: „Die kirchlichen Reformbestrebungen des Speyerer Dompropstes Georg von Gemmingen (1488—1511)". Quelle: mehrere Hirtenschreiben, die der Speyerer Dompropst in seiner Eigenschaft als Archidiakonus für die Bischofsstadt und den linksrheinischen Teil der Diözese 1488—96 gelegentlich der jährlichen Diözesansynoden an den ihm unterstellten Klerus richtete. — Martin Grabmann:

„Der Liber de divina sapientia des Jakob von Lilienstein O. Pr.“ Auf Grund des Autographs dieses bisher unbekannten, 1504 begonnenen, Anfang 1505 abgeschlossenen Werks — der Verfasser wirkte wohl an der philosophisch-theologischen Akademie zu Budapest — handelt G. über Aufbau, Gedankenentwicklung, Quellen. „Gewissermaßen eine zusammenfassende theologische Summe unmittelbar vor der Reformation.“ „Die deutsche Scholastik erscheint hier in einem freundlichen Lichte, sie weist warme, mystische Farbentöne auf und entbehrt auch nicht der humanistischen Umrahmung.“ — Joseph Greving: „Ecks Pfründen und Wohnung in Ingolstadt“. Eck hatte 1519—25 die Pfarre an St. Moritz, 1525—32 die an U. L. Frau inne, die er 1538—40 noch einmal provisorisch verwaltete. 1532 übersiedelte er aus dem Widemshof bei U. L. Frau in ein der Kirche gegenüber gelegenes Haus mit großem Garten. — Georg Hager: „Der Meister des Grabdenkmals des Grafen Ladislaus von Haag“. Das wuchtige Renaissancehochgrab des letzten Grafen von Haag (gest. 31. Aug. 1566) ist aus der Pfarrkirche von Kirchdorf bei Haag ins Bayer. Nationalmuseum gekommen. H. kann jetzt den Namen des Landshuter Meisters (Hans Ernst) und den mit ihm abgeschlossenen Vertrag mitteilen. — Otto Hartig: „Der Katalog der Bibliotheca Eckiana“. Der von Theodor Wiedemann als Anhang zu seiner Monographie über Johann Eck (1856) aus Clm. 425 veröffentlichte Index Librorum manuscriptorum Bibliothecae Eckianae betrifft nicht die Bibliothek Johann Ecks, sondern Oswalds von Eck, des Sohnes des Kanzlers Leonhard v. E. Die Hss. waren also nicht in der Münchener Universitäts-, sondern in der Stuttgarter Landesbibl. zu suchen (vgl. Klemens Löffler im Zentralbl. für Bibliothekswesen 36, S. 195 ff.). — Paul Joachimsen: „Zu Konrad Peutinger“. Wiederholt ein Wien Sept. 1529 gedrucktes Jugendwerkchen P.s „Quorundam iuris scientia illustratorum ex praeceptoribus meis collectum“, mit dem P. in den Kampf gegen die „Bartolisten“ eintritt. Über Hieronymus Huser aus Bludenz vgl. neuerdings Anton Ludewig, Vorarlberger an in- und ausländischen Hochschulen (1920), S. 126. — Johann Peter Kirsch: „Zur Baugeschichte der Peterskirche in Rom“. Über die bei Abbruch des stehengebliebenen Teils der konstantinischen Basilika 1605 sich nötig machende Exekrierung und Abtragung der Altäre und Translation der Reliquien in den Neubau. — Erich König: „Studia humanitatis u. verwandte Ausdrücke bei den deutschen Frühhumanisten“. Zeigt, daß schon den ersten deutschen Anfängern des klassischen Bildungsideals (Peter Luder, Sigismund Gossembrot usw.) jene Ausdrücke, in denen das gegenwärtig übliche geistesgeschichtliche Schlagwort Humanismus wurzelt, geläufig waren. — Albert Michael Koeniger: „Brenz u. der Send“. Die Sendgerichte sind nicht etwa im 12. Jhd. eingegangen, sondern haben nicht nur der kirchlichen Inquisition des 13. Jhd.s, sondern auch später den westfäl. Femgerichten zum Vorbild gedient, die Reformationszeit überdauert und in der Gegenreformation eine zweite Blütezeit erlebt. Sie wurden aber auch von Reformatoren des 16. Jhd.s empfohlen, bes. von Brenz, dessen Vorschläge und Maßnahmen in dieser Richtung K. näher beleuchtet. — Georg Leidinger: „Ein unbekanntes Gedicht Aventins“. Veröffentlicht aus einem Druckfragment ein „Gebet an die Gottesmutter Jungfrau Maria für Bayern“, das er mit überzeugenden Gründen Aventin zuweist. — Matthias Meier: „Gott und Geist bei Marsiglio Ficino“. Nach dessen Theologia Platonica de immortalitate animorum. — Parthenius Minges: „Johannes Link, Franziskanerprediger († 1545)“. Link aus Nürnberg war 20 Jahre lang, bis an seinen Tod, Prediger im Franzis-

kanerkloster Bamberg. Mehrere Traktate von ihm in Cgm. 4246, deren Ausgabe M. plant. — Germain Morin: „Une Ordonnance du Cardinal Légat Guillaume d'Estouteville à propos d'une coutume abusive du Chapitre Cathédral de Bayeux". Veröffentlicht aus ms. Vatic. lat. 3878 den Entwurf zu einer Verordnung des Kardinals, der von Aug. 1451 bis Ende 1452 in Frankreich in derselben Weise tätig war, wie Nikolaus von Kues in Deutschland. Sie wendet sich gegen den bei der Kathedralkirche in Bayeux in der Normandie bestehenden Unfug, daß Domherren zur Zelebrierung des Hochamts am Hauptaltar an einem der kirchlichen Hauptfeste nur unter der Bedingung zugelassen wurden, daß sie hinterher ihren Kapitelskollegen einen üppigen Schmaus gaben. — Livarius Oliger: „Das sozialpolitische Reformprogramm des Eichstätter Eremiten Antonius Zipser aus dem Jahre 1462". Publiziert aus Cod. chart. 684 in Fol. s. XV der Münchener Universitätsbibliothek eine interessante Reformschrift, die dem Anfang 1462 in Regensburg zusammentretenden Reichstag vorgetragen werden sollte. Orientiert auch über das Milieu dieser „Offenbarung" sowie ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu ähnlichen Reformschriften und zeitgenöss. Quellen. — Karl Ried: „Fürstbischof Moritz von Hutten und seine Stellung zur Konzilsfrage". Legt dar, was M. v. H. (1539—52) hinderte, sich noch mehr, als es geschehen ist, an den Konzilsverhandlungen in Trient zu beteiligen. — Karl Schottenloher: „Konrad Heinfogel. Ein Nürnberger Mathematiker aus dem Freundeskreise Albrecht Dürers". Veröffentlicht Tagebuchaufzeichnungen dieses Astronomen und Mathematikers, die sechs Wochen vor seinem Tode (13. Febr. 1517) abbrechen; über sein Verhältnis zu Dürer enthalten sie nichts. — Bernhard Sepp: „Maria Stuart und die deutschen Schottenklöster". Publiziert mehrere Schreiben, die z. T. schon an einer unzugänglichen Stelle gedruckt waren, aus denen sich ergibt, wie Maria Stuart sich aus ihrer Haft heraus bei den deutschen Regierungen für die deutschen Schottenklöster verwandte. — Ernst Alfred Stückelberg: „Der Friedenscameo zu Schaffhausen und das älteste Klarissenkloster der Schweiz". Bespricht die Onyxplatte im Schaffhauser Staatsarchiv mit einer Darstellung der Friedensgöttin, entstanden im julischen Zeitalter in Rom, und deren Wanderungen aus einem süditalienischen Kirchenschatz in den Besitz Kaiser Friedrichs II., weiter in den Besitz eines alemannischen Grafen in seinem Gefolge, dann ins Nonnenkloster Paradies bei Schaffhausen, das 1525 eingezogen wurde. — Franz Xaver Thurnhofer: „Willibald Pirkheimer und Hieronymus Emser". Handelt unter Mitteilung eines Briefentwurfs Pirkheimers an Emser aus dem Frühjahr 1517 über die Beziehungen zwischen den beiden Männern. Es wird erneut zweifelhaft, daß Pirkh. den Eccius dedolatus geschrieben haben soll. Über Reisch von Eschenbach vgl. Festschrift zum 75jähr. Jubiläum des Kgl. Sächs. Altertumsvereins (1900), S. 111ff. — Stephan Randlinger: „Vorlesungs-Ankündigungen von Ingolstädter Humanisten aus dem Anfang des 16. Jhd.s". R. ediert aus einem Kodex der Kgl. Bibliothek Eichstätt Kolleganzeigen von Jakob Locher gen. Philomusus, ferner von dessen Schüler Blasius Kötterle aus Augsburg, von Urbanus Rhegius, endlich eine von dem Pariser Humanisten Publius Faustus Andralinus, die sich in den Kodex verirrt hat. — Georg Wolff: „Conradus Leontorius. Biobibliographie". Sorgfältige Vorarbeiten zu einem Lebensbilde des Maulbronner Mönchs, der als Generalsekretär der Cistercienser keinen geringen Einfluß auf die Entwicklung seines Ordens hatte, mit Reuchlin, Joh. v. Dalberg, Trithemius, Wimpfeling befreundet war,

den großen Baseler Druckern, bes. Joh. Amerbach, als technischer und gelehrter Beirat diente und sich an bahnbrechenden Ausgaben der Bibel und von Werken der Kirchenväter beteiligte. O. Clemen, Zwickau.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, 1. 2., 2. und 3. durchweg neubearbeitete Auflage. Leipzig, Deichert, 1917 u. 1920. XII u. 986 S. — S.s Lehrbuch der DG. liegt jetzt in einer gründlich umgearbeiteten Auflage vollständig vor. Die Gesamtanschauung und damit die Stellung dieses Lehrbuches in der Geschichte der deutschen Dogmengeschichtschreibung hat sich nicht geändert. Wohl aber die Ausführung, die teilweise zu großen dogmengeschichtlichen Monographien sich ausgewachsen hat, wie z. B. der erste Halbband, der darum auch den Untertitel: Die Lehre Luthers erhalten hat. Das ist nicht im Hinblick auf das Reformationsjubiläum geschehen, sondern hat seinen guten sachlichen Grund. Wir haben es hier wirklich schon mehr mit einer Monographie über Luthers Lehre als mit einem Abschnitt der DG. zu tun. Das heißt nun freilich nicht, daß die folgenden Partien vernachlässigt worden sind. Auch ihnen hat S. seine ganze Aufmerksamkeit geschenkt. Wir haben in der neuen Auflage die bisher vollständigste zusammenfassende Darstellung der protestantischen DG. bis zum Abschluß im 17. Jhd. Daß S. sie nicht weiter verfolgt und nur den Katholizismus bis in die jüngste Vergangenheit darstellt, hängt mit seiner, auch von Loofs geteilten Auffassung vom Thema der DG. zusammen. Räumt man ein, daß sie zutreffend ist — ich für meine Person kann mir diese Auffassung nicht aneignen —, so darf man feststellen, daß die Ausführung geschlossen und lebendig zugleich ist. Und so groß auch die Fülle des Einzelnen ist, so verliert sich Seeberg doch nicht in den Einzelheiten, sondern hält die Fäden, wie er sie gefunden hat, fest in der Hand und führt auf plastisch geschaute Grundtatsachen des religiösen Lebens und seiner Verflechtung mit der geschichtlichen Umwelt hin.

Den Aufriß dieses umfangreichen Werkes hier wiederzugeben, ist so wenig möglich, wie eine Stellungnahme zu den Einzelheiten der Abschnitte. Nicht durch Anzeigen, sondern durch gewissenhafte Beschäftigung mit den Ergebnissen seiner Forschung wird S. den Dank für sein Lehrbuch erhalten, das in der Geschichte der deutschen Dogmengeschichtschreibung stets mit Ehren genannt werden wird. Im übrigen vgl. meinen Aufsatz in der Theologischen Rundschau 1911, S. 47ff. 97ff. über Stillstand und Fortschritte in der deutschen Dogmengeschichtschreibung und meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1921, S. 293—295.

Preserved Smith, A decade of Luther Study. (Harvard Theological Review. Apr. 1921, Vol. XIV, 2, S. 107—135.) — Kein wirklich kritischer Bericht, aber willkommen wegen der zahlreich vermerkten Literatur, besonders des englischen und französischen Sprachgebiets.

A. V. Müller, Una fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Fidati da Cascia e la sua teologia) (Bilychnis, 1921, Nr. 2). Roma 1921. — Der 1348 gestorbene Augustiner-Eremit Fidati hat nach Müller den größten Einfluß auf die theologische Entwicklung Luthers ausgeübt. Schon in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden verrät sich der tief gehende Einfluß des Italieners auf Luther, besonders in der Ablehnung der Philosophie. Der Bruch mit dem Okkamismus ist gründlich vollzogen. Wahrscheinlich machte Luther die Bekanntschaft Fidatis während seines Aufenthalts

in Wittenberg 1508/09. Darauf führt sein Brief an Braun vom März 1509, in dem er den Wunsch äußert, die Philosophie mit der Theologie zu vertauschen. Der erste entscheidende Schritt zum Augustinismus hin war also von Luther im März 1509 getan. Einige Zeit später lernte er die zweite Gruppe der augustinischen Theorien kennen, die Theorien von der Konkupiszenz und Erbsünde und die Antithesen von Gesetz und Evangelium. — Müller selbst muß einräumen, daß direkte Beweise für die Bekanntschaft Luthers mit Fidati nicht gegeben werden können. Und der aus Luthers Wittenberger Lage unschwer zu verstehende Brief an Braun soll den Einfluß Fidatis verraten? Und Luther sollte stets Fidati verschwiegen haben, wenn er wirklich ihm so viel zu danken hatte, wie Müller meint? Im übrigen ist, was Fidati über Theologie und Philosophie ausführt, gar nicht identisch mit dem, was Luther vorträgt. Auch der indirekte Beweis einer Abhängigkeit von Fidati fehlt. Ich glaube nicht, daß diese „bisher unbekannte Quelle des Systems Luthers" für die Biographie Luthers wird verwertet werden können.

M. Lenz, Luthers Tat in Worms (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 134). Leipzig, Kommiss.-Verlag Heinsius, 1921. 45 S. — In prächtiger Linienführung reiht L. Luthers Tat in Worms in den Zusammenhang der deutschen Geschichte und damit der Weltgeschichte des 16. Jhd.s ein. Die Bedeutung der Wormser Tat findet L. nicht in einem Bruch mit der Kirche, sondern mit dem Kaiser, der sich zum Vollstrecker des Rechtes einer deutschfremden Gewalt machte. Luther war nach Worms gegangen, weil der Kaiser als der Träger des Schwerts, als der von Gott bestellte Schirmer des Friedens und des Rechts, ihn gerufen hatte. Was er aber in Worms erlebte, war kein Gericht, weder Verhandlung noch Urteil, sondern ein Diktat, ausgeführt nach dem Willen jener fremden Gewalt, die den Reformator mit dem Bann belegt, die er aber auch selbst soeben verflucht hatte. Die Losung konnte fortan nicht mehr bloß heißen: Los von Rom, sondern auch: Los vom Kaisertum, los von den beiden internationalen Gewalten. Das wird nun das Problem der deutschen Reformationsgeschichte.

Hartmann Grisar, Luther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation. Freiburg i. B., Herder, 1921. 89 S. — Die Arbeit erscheint unter dem Obertitel: „Lutherstudien", welche Ergänzungen und Erläuterungen zu Grisars Lutherwerk bringen wollen. Unmittelbar historischen Absichten sind diese Lutherstudien nicht entsprungen. Es sollen hauptsächlich Gegenwartsfragen behandelt werden. Dem katholischen und protestantischen Leser soll eine klare Antwort vorgelegt werden, „ob Luther der geistige Führer im Labyrinth der Zweifel sein kann". Das vor uns liegende Heft wird dem Programm gerecht. Wohl werden auch historische Einzelfragen von der Wormsreise Luthers erörtert oder von dem Scheiterhaufen vor dem Elstertor zu Wittenberg; manche Fabeln werden zerpflückt, wenn auch nicht zum erstenmal. Es mag aber immerhin nötig sein, daß auch von katholischer Seite den Legenden entgegengetreten wird, die anläßlich der Säkularfeiern sich in einen Teil der Festliteratur eingeschlichen haben. Das eigentliche Interesse des Verfassers weilt aber bei dem Nachweis, daß Luther kein Kämpfer für Geistesfreiheit war, und daß die Festfeiern eine Schaustellung des Abfalls von Luther waren. Gr. arbeitet zum guten Teil mit Zeitungsausschnitten und Tagesberichten, deren Unzulänglichkeit ihm selbst bewußt ist. Wer die Feiern miterlebt hat, weiß vollends, wie bedenklich es ist, aus diesen Quellen ein ab-

schließendes Urteil zu gewinnen. Gr. würde wohl weniger zuversichtlich urteilen, wenn er selbst sich an den Feiern beteiligt hätte, oder vielmehr, sein Urteil würde anders lauten müssen. Ich selbst habe an den Hauptfeiern teilgenommen und andere Eindrücke mitgenommen, als wie sie Gr. aus seinen Exzerpten gewonnen hat; was er z. B. über meine Eisenacher Rede zu sagen weiß, ist gründlich falsch; dann auch natürlich die Schlußfolgerung. Zum Unterricht in der Frage, ob Luther heute noch unser Führer sein kann, eignet sich dies Heft der Lutherstudien Gr.s recht wenig. Scheel.

Eine gewisse Ausgestaltung gibt Friedrich Spitta seiner bekannten These betr. der Entstehung von Luthers „Ein feste Burg“ in einer Jubiläumsstudie der „Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst“ (26. Jahrgang, 1921, Heft 3/4): „Die Textgestalt von ‚Ein' feste Burg‘ und der Reichstag zu Worms“. Sp. sucht dort den bisher gebliebenen dunklen Punkt aufzuhellen: weshalb Luther dieses sein mächtigstes Lied nicht schon in seine ersten Liedersammlungen v. J. 1524 aufgenommen hat, obwohl doch Inhalt und Formulierung der Verse von „Ein' feste Burg“ bereits auf die Wormser Zeit als ihre Entstehungszeit hindeuten. Auf dem Wege innerer Kritik, der Feststellung der relativen Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Strophen, des Abschlußcharakters je der letzten Zeilen von Str. 2 und Str. 3 und dgl. wird die These aufgestellt, „daß diese 4 Strophen ursprünglich von Luther nicht aus der gleichen Stimmung und Lage hintereinander gedichtet worden sind“, daß V. 1 u. 2 auf dem Wege nach Worms, V. 3 und 4 je für sich inmitten der „weltgeschichtlichen Erlebnisse“ entstanden sind, und daß die 4 Strophen erst später, eben erst nach 1524 in den jetzigen Zusammenhang hineingebracht worden sind. Gerade durch diese Analyse wird „Ein' feste Burg“, wie Sp. es nennt, ein einzigartiges Mittel, in die Tiefen von Luthers Seele hineinzuschauen während der weltgeschichtlichen Ereignisse des Wormser Reichstages.

Zscharnack.

Flugschriften aus der Reformationszeit in Faksimiledrucken. Neue Folge der „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation“. Herausgegeben von Otto Clemen. Leipzig, Harrassowitz, 1921. Bd. I, Nr. 1/2. 3. 4. — Die neue Folge der von Cl. herausgegebenen Flugschriften unterscheidet sich von der alten dadurch, daß sie sich nicht auf die ersten Jahre der Reformation beschränkt, und daß sie die Flugschriften in Faksimiledrucken vorlegt. Heft 1 u. 2 enthält zwei Flugschriften, die nach A. Götze bei Jörg Nadler in Augsburg gedruckt sind, vermutlich aus dem Sommer und Herbst 1521, von einem Adligen verfaßt, der sich zu Luther hält: „Ain schenes vnd nutzliches büchlin von dem Christlichen glauben“ und „Das Biechlin zaiget an wer der lebendig martrer sey auff erdtrich vnd betrifft den Christenlichen glauben“. Nr. 3 enthält den Ludus Sylvani Hessi in defectionem Georgij Vuicolij ad Papistas von 1534. Mußte in der Einführung dazu gesagt werden, daß aus Luthers Rechtfertigungslehre sich fast mit Notwendigkeit die „Vergleichgültigung der sittlichen Bewährung des Glaubens“ ergebe? Nr. 4 reproduziert das anonyme Epitaphium des ehrwürdigen Herrn und Vaters Martin Luther, 1546 bei Georg Rhaw in Wittenberg gedruckt.

Georg Stuhlfauth, Drei zeitgeschichtliche Flugblätter des Hans Sachs mit Holzschnitten des Georg Pencz (Zeitschrift für

Bücherfreunde N. F. 10, 1918/19, S. 233—248. 5 Abb.). — Ders., Das Hauß des Weysen vnd das haus des vnweisen Manß. Math. VII. Ein neugefundener Einblattdruck des Hans Sachs vom Jahre 1524. (Ebda., N. F. 11, 1919/20, S. 1—9. 1 Tafel.) — Ders., Neue Beiträge zum Schrifttum des Hans Sachs und insbesondere zum Holzschnittwerk Hans Sachsischer Einzeldrucke. (Ebda. N. F. 11, 1919/20, S. 195—208. 6 Abb.) — Ders., Weiteres zu Hans Sachsischen Einzeldrucken mit Holzschnitten bestimmter Meister. (Ebda. N. F. 13, 1921, S. 117—119.) — Ders., Die beiden Holzschnitte der Flugschrift „Triumphus veritatis. Sick der warheyt" von Hans Heinrich Freiermut (1524). Ein Beitrag zum Werke des Urs Graf. (Ebda. N. F. 13, 1921, S. 49—56. 4 Abb.) Die a. a. O. veröffentlichten und behandelten Bildwerke (Holzschnitte) sind fast durchweg reformationsgeschichtlichen Inhaltes und zeigen uns anschaulich und fesselnd den Kampf um die Reformation von einer Seite her, die, bisher wenig beachtet, als Neuland der reformationsgeschichtlichen Forschung gelten muß. Z.

H. Grisar u. Fr. Heege: Luthers Kampfbilder. I. Passional Christi und Antichristi. 68 S. mit 5 Abbildungen. Freiburg i. B., Herder, 1921. — In der Reihe von Grisars „Lutherstudien" sollen vier Hefte eine Gesamtdarstellung des Bilderkampfes Luthers geben. Zu seiner Genugtung kann Gr. mitteilen, daß diese Darstellung seiner in seinem Lutherwerk dargelegten Auffassung von Luthers Charakter und Psychologie „zur vollsten Bestätigung" gereicht. Ich kann weder finden, daß dies erste Heft unsere Erkenntnis über das hinaus sonderlich bereichert hat, was uns Kawerau im 9. Bd. der Weimarer Lutherausgabe vorgelegt hat, noch daß es ein glücklicher Griff war, die Darstellung des Bilderkampfes Luthers mit einer Bilderreihe zu eröffnen, deren Herkunft von Luther sehr umstritten, ja unwahrscheinlich ist. Es wird freilich in diesem Heft der Versuch gemacht, Luther für die Bilder und die ihnen untergelegten Texte verantwortlich zu machen und ihn als den eigentlichen Autor glaubhaft zu machen. Die vielen „wohl", „wahrscheinlich", „höchst wahrscheinlich" und wie die Beweiswörter dieser Art lauten, führen das Problem aber tatsächlich nicht weiter, als we es Kawerau schon geführt hat. Daß Luther an den Bildern und Texten des Passionale beteiligt gewesen sei, ist auch nach dieser Veröffentlichung nicht wahrscheinlicher als vorher, d. h. es bleibt unwahrscheinlich und jedenfalls unbewiesen. Einen Beitrag zur Psychologie Luthers liefert gerade das Passionale nicht; es gibt zudem bessere Quellen, Luthers Psychologie kennen zu lernen als dies aus der Cranachschen Werkstatt stammende Büchlein. Auf die Würdigung der kirchenrechtlichen Grundlagen der Texte und auf den Abschnitt über die Verbreitung und Nachbildungen des Passionale sei übrigens besonders verwiesen.

A. Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. 103 S. nebst 5 Bildtafeln. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil. histor. Klasse, 1919, Abh. 26. Heidelberg, Carl Winter, 1920. — Der Verfasser betrachtet diese Untersuchung als einen Beitrag zu dem noch ungeschriebenen Buch über die Renaissance der dämonischen Antike im Zeitalter der deutschen Reformation. Die mit Abbildungen reich geschmückte Abhandlung bringt sehr wertvolle Untersuchungen zum astrologischen Aberglauben und der wunderdeutenden Weissagung. Die Ausführungen über Melanchthon, Joh. Carion, Lucas Gauricus, Lichtenberger und seine — von Warburg entdeckten — Beziehungen zu Paulus von Middel-

burg und Gauricus, orientalische Vermittler und Quellen u. a. m. verdienen ernste Beachtung. Warburgs Abhandlung verbindet sauberste Kleinarbeit mit kritischem Scharfsinn und weitem Blick. Scheel.

Paul Kalkoff, Ulrich von Hutten und die Reformation. Eine kritische Geschichte seiner wichtigsten Lebenszeit und der Entscheidungsjahre der Reformation (1517—1523) („Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. IV). Leipzig, Verein für Reformationsgeschichte, Rud. Haupt, Kommissionsverlag, 1920. XIV, 601 S. 40 Mark. — K.s Werk voll tiefgründiger Gelehrsamkeit und heißer Leidenschaft ist, auch wenn man im einzelnen von manchen Gefühls- und Geschmacksurteilen abweichen zu müssen glaubt, dankbar zu begrüßen als eine neue wertvolle Ergänzung seiner zahlreichen Forschungen zur Frühgeschichte der Reformation, über die vor nicht langer Zeit Gustav Krüger in ThStKr. 91, 1918, S. 144 ff. einen zusammenfassenden Überblick gegeben hat. Es stellt die zwei von Volks- und Bier-Rednern oft verhimmelten Strangschläger Hutten und Sickingen in ihrer ganzen menschlichen Bedürftigkeit an den Pranger. Der oft zu beobachtende Pendelschlag der Kritik ist damit fest auf links gerückt. Hutten heißt ein beschränkter Kopf, urteilslos, ungründlich, weltunkundig, ohne Gestaltungskraft. Abneigung gegen geordnete Arbeit und Zuchtlosigkeit paart sich mit Klassenhochmut. Er bebt nicht zurück vor Prahlerei, Entstellung, Verleumdung und Erpressung. Er schmäht wacker auf die Sünder der Klerisei, steht aber selber im Hofdienst eines ausschweifenden und habgierigen Erzbischofs und siecht an schimpflicher Krankheit dahin. In entscheidender Stunde läßt er sich seinen großen Mund mit kaiserlichem Golde schließen. Sein „Pfaffenkrieg" weist auf die schlimmsten Tage der Raubritter. Seine Anbiederung an Luther, ohne tieferen religiösen und wissenschaftlichen Grund, wird von Luther abgelehnt. Und doch rühmt auch K. laut H.s eiserne Willenskraft, sein Nationalgefühl, seinen Stolz, die Unvergänglichkeit der sorgfältig gefeilten Werke seiner kurzen Blütezeit, die künstlerisch wertvollen lateinischen Dialoge und machtvollen deutschen Klagschriften, in staunenswerter Wucht der Sprache, die ihm stets zu danken sind. — Noch übler als Hutten schneidet Sickingen ab, der rohe erbarmunglose, gewinnsüchtige Raubritter großen Stils, ohne persönliche Tapferkeit und nationale Selbstlosigkeit, der vom evangelischen Christentum keinen Hauch verspürt und den Ketzermeister leichten Herzens von der „Herberge der Gerechtigkeit" zum Scheiterhaufen hätte führen lassen. — Kritische Exkurse weisen den Dialog „Karsthans" vielmehr Butzern und die „Huttenlieder" dem Eberlin von Günzburg zu. — Für Erasmus dagegen schwingt der Pendel entschieden nach rechts, den vielfach unterschätzten, der uns freilich niemals vom päpstlichen Joch befreit hätte. Fast gleichzeitig mit seinem Buch unterstreicht K. (Hist. Ztschr. 122, S. 260 ff.) die Hochhaltung seines Lieblings. Er erinnert daran, wie er Luthern als der weitschauende, weltkundige Kirchenpolitiker zur Seite trat und hart vor dem Scheiterhaufen aus Basel floh. Es wäre sehr erwünscht, wenn K. uns die noch immer entbehrte Erasmusbiographie gönnen wollte; nur darf sie ihm nicht, wie manchem Vorarbeiter daran zum poculum mortis werden! (Für das Huttenwerk vgl. die ausführlichen Besprechungen: G. G. A. 1921, S. 52/6 A. Baur; Korrespondenzbl. des Gesamtvereins d. dtsch. Gesch.- u. Altert.-Ver. 1921 Hasenclever; ThLZ. 1921, S. 155 W. Köhler; Ev. KZ. f. Österreich, 1920, S. 99 Loesche.)

Loesche, Königssee (Ob. Bayern).

G. Ad. Benrath, Wie die Königsberger Reformatoren echtprotestantische Kultprinzipien früher und reiner verwirklichten als Luther. (Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, Heft 23.) Königsberg i. Pr., 1920. 48 S. — Die Geschichte des Gottesdienstes in den einzelnen deutschen Kirchengebieten birgt noch Überraschungen. Es ist erfreulich, daß das Interesse sich der Einzelforschung auch auf diesem Gebiet jetzt kräftiger zuwendet. Wie Aust eine schlesische, so bietet jetzt B. eine ostpreußische Agendenstudie. Sie schildert, wie Georg von Polentz als stellvertretender Regent des Ordenslandes seit 1523 für die Durchführung evangelischer Grundsätze im Gottesdienst eintrat: Muttersprache, Beibehaltung des Halleluja in der Fastenzeit, Fortfall der Beichte usw., fortlaufende Lesung der Schrift statt Perikopenlesung, Kirchenzucht beim Abendmahl. Am ausführlichsten handelt B. von der Einführung der Muttersprache und von der lectio continua; diese letztere muß ja am meisten interessieren, weil sie sich sonst in lutherischen Kirchen nicht findet. Sie ist vier Jahrzehnte lang in Übung geblieben. Das sind dankenswerte Hinweise, die B.s Schrift für jeden, der sich um die Geschichte des Gottesdienstes bemüht, wertvoll machen. Daß er fortlaufend in die Darstellung eine Vergleichung mit den Wittenberger Verhältnissen, Personen und Geschehnissen verwebt, wobei Ostpreußen sehr gut und Wittenberg ziemlich schlecht fortkommt, ist für die allgemeinere Würdigung der Schrift nicht gerade förderlich, zumal es die Lesung erschwert. Auch werden, obwohl B. in manchem recht hat, die Wittenberger dabei doch im ganzen zu hart behandelt. Der Vergleich kann eben nur einzelne Momente erfassen, nicht das Ganze. M. Schian, Gießen.

Emanuel Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. VIII, 296 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1919. — Eine förderliche Studie zur Geschichte der reformatorischen und altprotestantischen Theologie, — förderlich nicht nur durch das, was H. über Osiander selber ausführt, sondern nicht minder durch seine Darlegungen über die Gedanken derer, die er bei der Schilderung der Genesis von Osianders Anschauungen oder als Gegner Osianders in seine Analyse und seine theologiegeschichtliche Darstellung hineingezogen hat. Was Osiander selber betrifft, so darf H. das Verdienst in Anspruch nehmen, über das von Albrecht Ritschl (Jahrbücher für dtsch. Theol. 2, 1857, S. 795ff.) über Möller (A. O.s Leben und Schriften, 1870) bis Otto Ritschl (DG. des Protestantismus II, 1) erarbeitete Bild hinaus zum erstenmal die Ursprungsfrage bezüglich der Osianderschen Theologie in umfassender Weise in Angriff genommen und durch eingehende Behandlung gerade auch der frühesten Schriften Osianders — von denen z. B. der Nürnberger Ratschlag von 1524 seine Rechtfertigungslehre schon ebenso vorträgt wie die von A. Ritschl in den Mittelpunkt gestellten Schriften der Kampfjahre, aber u. a. noch ohne die hernach charakteristische scharfe begriffliche Scheidung von Erlösung und Rechtfertigung, — die wirklichen Motive und Prinzipien der O.schen Theologie aufgedeckt zu haben. H. stellt dabei einerseits die ihm im Gegensatz zu A. Ritschl trotz der Differenzen der fertigen Systeme Luthers und Osianders ganz fraglose Zusammengehörigkeit Osianders mit den Reformatoren fest, zunächst durch Aufdeckung der seit 1519/20 bei ihm sicher nachweisbaren Lutherschen Gedanken in der grundlegenden Analyse des Nürnberger Ratschlags, dann der Schriften der mittleren Jahre und endlich der Kampfzeit (s. bes. S. 40—115), betont aber trotz dieses tiefen Eindringens

Osianders in Luthers Frömmigkeit und religiöse Anschauungswelt zweitens als ebenso feststehende Tatsache seine mit den reformatorischen Einflüssen sich verbindende, „in einem eigenen Bildungsgange wurzelnde geistige Selbständigkeit", um deren willen ihn seine ihren gesamten geistigen Besitz der Wittenberger Schule verdankenden Gegner nicht haben verstehen können. Als Faktoren in diesem eigenen Bildungsgang Osianders arbeitet H. gleich zu Anfang die humanistischen Einwirkungen und die von Reuchlin und von Pikus v. Mirandula kommenden Einflüsse (bes. S. 9ff. 27ff.) heraus, die sich in der Schriftwertung und den neuplatonischen Spekulationen schon des Ratschlags, deutlicher dann und verstärkter zusammen mit den kabbalistischen Ideen in den späteren Schriften (S. 153ff. 165ff. 234ff. u. ö.) bemerkbar machen. Wie aus dieser so gearteten Frömmigkeit und Geistesart Osianders die Probleme des Osianderschen Streits herauswachsen, inwiefern seiner Theologie im Gegensatz zu der Melanchthons eine Bedeutung für die Entwicklung der lutherischen Theologie im Geiste Luthers zukommt, worin ihr relatives Recht und worin anderseits das bedingte Recht ihrer Abweisung und der Entscheidung für Melanchthon lag, — das hat H. dann in seinem letzten, gleichfalls lebendig geschriebenen und aus den Quellen schöpfenden Teil behandelt. Daß er in allen Teilen die Schriften Osianders reichlich zu Worte kommen läßt, wird man bei der Seltenheit der angeführten Schriften und der Dürftigkeit der vorliegenden Osiander-Auswahl ihm ebenso Dank wissen, wie daß er in seinen Beigaben und Anhängen noch mancherlei Ergänzungen biographischer und bibliographischer Art zusammengestellt hat.

Zscharnack.

Martin Leube, Die Geschichte des Tübinger Stifts im 16. und 17. Jahrhundert. Stuttgart, 1921. 244 S. 18 Mark. — Neben der schönen Baugeschichte des Stifts, die uns kürzlich F. Fritz und A. Schneiderhan beschert haben, wird uns jetzt von M. Leube eine Geschichte des Stifts geschenkt, die erste wirkliche Geschichte des für Württemberg so bedeutungsvollen und zeitweilig auch weit über die engen Grenzen des kleinen Landes hinaus bedeutungsvoll gewesenen theologischen Stipendiums zu Tübingen. Der Verfasser, württembergischer Stadtpfarrer, vorher Repetent am Stift und Mitglied des kirchenhistorischen Seminars von Karl Müller, hat vor allem aus den archivalischen Quellen geschöpft und keine Mühe gescheut, um die Geschichte der Anstalt nach allen Seiten hin aufzuhellen. Daß er die Darstellung zunächst auf die ersten anderthalb Jahrhunderte beschränkt und ungefähr mit 1700 abbricht, ist wohl begründet. Es ist bei allen Wechselfällen und teilweise schweren Erschütterungen, die das theologische Stipendium in diesem Zeitraum erlebt hat, doch eine in sich geschlossene und einheitliche Periode. Zunächst wird die äußere Geschichte vorgeführt, die Anfänge unter Herzog Ulrich, der Ausbau unter Herzog Christoph, die Entwicklung bis zum 30jährigen Kriege, die Geschicke während dieses Krieges und der Wiederaufbau vom Westfälischen Frieden bis 1700. Der bei weitem größte Teil der Arbeit ist der „Einzelschilderung" gewidmet, der Verfassung der Anstalt, den Bildungseinrichtungen, den wirtschaftlichen Verhältnissen des Stifts und dem Leben in ihm. Sie schließt mit einer Würdigung der Anstalt, die den Panegyrikus vermeidet, die Schattenseiten nicht verschweigt, aber die geistige und soziale Bedeutung der Anstalt besonnen herausarbeitet. Der Verfasser hat dem Stift schon mit diesem ersten Teil seiner Arbeit ein schönes Denkmal gesetzt und sich selbst als einen gewissenhaften und befähigten, auch kritisch befähigten Forscher — vgl. die

Ausführungen über J. Kepler — in die kirchengeschichtliche Forschung eingeführt. Scheel.

Gisbert Menge, Franziskanerpater, Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben. Steyl, Missionsdruckerei, 1920. XV u. 275 S. 27 Mark. — In fünf Zeitabschnitten — 1517—1617, 1617 bis zur Aufklärung, die Zeit der Aufklärung, von der Wiederbelebung des katholischen Lebens bis zum Pontifikate Pius' X., am Anfange des 20. Jahrhunderts — stellt M. die Versuche dar, die von katholischer Seite unternommen wurden, um die Protestanten für die Papstkirche zurückzugewinnen. Unter „Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben" versteht er nämlich die Anerkennung der kirchlichen Oberhoheit des Papstes durch die Protestanten. Infolgedessen gelten für ihn als Friedensapostel alle diejenigen maßgebenden Persönlichkeiten des römischen Katholizismus, die der Frage näher getreten waren, wie die Protestanten in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zurückgeführt werden könnten, Canisius „mit seinem liebenswürdigen Wesen" ebenso wie Alban Stolz, „der Wegweiser der Wahrheitssucher", wie nicht minder Pius IX., der „die getrennten Brüder so herzlich liebe, wie er in seiner Einladung an die Nichtkatholiken zum Vatikanum versichert, als sie nur jemand lieben kann". Im Mittelpunkte der Darstellung steht M.s Ordensgenosse Spinola (S. 126—178), den er entgegen allen Anfeindungen als einen Mann „von hochstrebendem Idealismus, voll nie erlahmender Tatkraft und heldenhafter Opferfreude" feiert. Auf protestantischer Seite kommen für M. selbstverständlich ausschließlich diejenigen in Betracht, die sich mit dem Papste irgendwie abgefunden hatten. Nur Leibniz wird besonders behandelt (S. 178—197), während Calixt und Molanus nebenbei erwähnt werden. Die Wirkung von Calixts Synkretismus erblickt M. in einer Reihe von Übertritten zum Katholizismus. Auf die von protestantischer Seite gemachten Unionsvorschläge, die allerdings den Papst höchstens als Symbol der Kircheneinheit bestehen lassen wollten, geht M. nicht ein. So berührt er z. B. Butzers Schrift a. d. J. 1545 „Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion und des ganzen Kirchendiensts Reform bei uns Deutschen zu finden und in das Werk zu bringen", mit keinem Wort. Bei seiner Auffassung „der Wiedervereinigung im Glauben" hätte aber M. auch die mit nicht geistlichen Mitteln unternommenen Versuche von seiten der katholischen Machthaber, die Ketzer zum Abfall zu bewegen, nicht unberücksichtigt lassen sollen. Man denke an die Gegenreformation in Österreich! M. wollte offenbar diese unerquicklichen Vorkommnisse absichtlich nicht aufrühren, um nicht den eigentlichen Zweck seines Buches, den „auf gegenseitiger Achtung und Liebe beruhenden Vorfrieden zwischen Katholiken und Protestanten" zu gefährden. Seine unbedingte Ablehnung des Modernismus kennzeichnet zur Genüge seinen persönlichen Standpunkt. Um so sympathischer berührt der vornehme Ton, den er den Protestanten gegenüber anschlägt. Auch wirkt das warme völkische Gefühl, das den Verf. bestimmt, wohltuend. Karl Völker, Wien.

Neuere Zeit

Heinrich Hoffmann, Der neuere Protestantismus und die Reformation (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausg. von H. Hoffmann und L. Zscharnack, 11. Heft). Gießen, Töpelmann, 1919. 60 S. — H. hebt mit Recht hervor, daß er in dieser seiner aus Vorträgen ent-

standenen Studie das „Grundproblem", zu dessen Aufhellung die gesamte Studienreihe mithelfen wolle, behandelt habe. Daß dessen den Einzeltatsachen der Kultur- und Religionsgeschichte ruhig nachgehende, nicht auf Kampf sei es gegen „Mittelalterliches", sei es gegen den „Neuprotestantismus" eingestellte Behandlung, trotz der zahlreichen, seit Troeltschs bekanntem Kongreßvortrag von 1906 erschienenen Äußerungen zum Gegenstand, auch heute noch nichts Überflüssiges ist, lehren noch neueste Veröffentlichungen wie Grützmachers „Alt- und Neuprotestantismus, wozu Verf. in der folgenden Anzeige selber Stellung nimmt, oder etwa die gleich diesem, wenn auch aus anderen Motiven heraus, ganz auf Scheidung des Modernen vom Reformatorischen eingestellten, E. Troeltsch gewidmeten „Studien zu Luthers Weltanschauung", die Richard Wolff als einen „Beitrag zur Frage der Einordnung Luthers in Mittelalter oder Neuzeit" veröffentlicht hat (Historische Bibliothek, Heft 43. München, R. Oldenbourg, 1920. 65 S.), mit dem Ergebnis: man wird Luther auf Grund „ideengeschichtlicher Betrachtung" wegen seiner allesbeherrschenden supernaturalen Weltauffassung, seiner (am breitesten erörterten) „Auffassung von der Gesellschaft (Staat und Kirche)", seines Gegensatzes zum modernen autonomen, individualistischen Menschen u. dergl. „unbeschadet des Neuen, das in ihm lag, in den mittelalterlichen Weltanschauungskreis hineinstellen müssen", d. h. in das „begriffliche Mittelalter", auf das W. mit Kern vom „zeitlichen Mittelalter" hinweg das Problem hinübergeschoben wissen will. Da die mittelalterlichen Voraussetzungen bei Luther auch in der neueren theologischen Geschichtschreibung keineswegs geleugnet werden und doch kein ernst zu nehmender Kirchenhistoriker Luther als „völlig original und wurzellos" betrachtet, so war W.s Polemik gegen die in historischer Forschung arbeitenden Theologen (S. 23f.) wenig angebracht. Anderseits ist sein eigenes Ergebnis auch nach seinen eigenen Voraussetzungen nur ein halbes. Er spricht selber wiederholt von Luthers „eigentümlicher Duplizität", den „starken Spannungen in Luthers Ansichten", und weiß anderseits von dem auch in der modernen Zeit (als der Zeit „vollständigen Eklektizismus" keineswegs abgetanen „soteriologischen Supernaturalismus" (S. 63f.; der Kritiker in ARG. 18, 1921, S. 156f. tut ihm bezüglich dieses Punktes Unrecht). Wenn er dann trotzdem diese scharfe Scheidung Luthers von der Moderne bzw. dieser von Luther vornimmt, so begeht er den von ihm selbst im Blick auf scharfe, keine Übergänge kennende Periodisierungen festgestellten Fehler, daß man „engzusammenhängende Kulturkomplexe" auseinanderreißt. Schian (HZ. 125, 1922, S. 98—100) rügt denselben Fehler und hält W. mit vollem Recht vor, daß er Luther nicht nur „zeitlich" vom Mittelalter hätte trennen, „begrifflich" diesem aber einordnen dürfen, sondern daß man wohl noch weiter trennen muß: „Das Schema der ‚Begriffe' von den innersten religiösen Impulsen. Gerade in diesen letzten liegt das Neue."

Studien wie die W.s und Gr.s fordern eine Ergänzung nach Art des von Heinrich Hoffmann Gebotenen, wo die Verbindungslinien aus dem „Neuprotestantismus" rückwärts zur Reformation hin gezogen und die im komplizierten Gebilde der modernen Kultur auch vorhandenen reformatorischen Motive aufgedeckt werden, in sachlicher Darlegung, ohne Rhetorik, die sich in die Erörterung dieser Fragen allzu oft eingeschlichen hat. Nach kurzem Überblick über die Geschichte des Problems, für deren ausführlichere Behandlung man auf Grützmacher hinweisen muß, stellt H. zuerst, gleichfalls kurz, die charakteristischen Merkmale des neueren Protestantismus zusammen, untersucht dann im Kernstück die Herkunft der neuprotestantischen Elemente, den umwandelnden

Einfluß der modernen Kultur, die Keime in der Reformation, auch den Einfluß der Nebenströmungen der Reformation und den gegenseitigen Austausch der Konfessionen, und erörtert endlich, wieder nur kurz, das Verhältnis der Hauptströmungen des neueren Protestantismus zur Reformation, besonders zu dem von ihm als zentral gewerteten reformatorischen Rechtfertigungsglauben, dessen Motive H. auch in einem Teil der freieren Theologie des 19. Jahrhunderts, wenn auch mit einer neuen Weltanschauung verbunden und ohne dogmatische Bindungen, nachzuweisen bestrebt ist, so daß er ihn nicht in derselben Schärfe wie Troeltsch zu den antiquierten Elementen zählen kann. Die reichen Anmerkungen nebst Literaturangaben (S. 49—59) führen den Interessierten weiter in Einzelheiten hinein. Worauf es ihm ankommt, das formuliert H. am schärfsten in einer Anm. (S. 52 f.) dahin, „daß einerseits die Reformation nicht dem Mittelalter zugezählt, aber anderseits auch die moderne Welt nicht vorwiegend oder gar allein von der Reformation abgeleitet wird", wobei aber das Eine stark zu betonen ist: „Auf die tiefste seelische Wirkung gesehen, hat die Reformation zur Entstehung der modernen Kultur sehr viel mehr beigetragen, als es auf den ersten Blick erscheint, weil sie die Seele im Innersten wandelte." Die Frömmigkeitsentwicklung als Leitfaden für die kirchengeschichtliche Periodisierung betont H. mit Recht sehr stark, sowohl gegenüber denen, die zwischen Mittelalter und Reformation keinen wesentlichen Fortschritt sehen, als auch etwa gegenüber Heinrich Boehmer, der sich u. a. in „Neue kirchl. Ztschr." 1916, S. 573 ff. gegen die Abgrenzung eines mit der Aufklärung beginnenden vierten Teiles der KG. und für Beginn eines letzten Abschnittes erst mit dem 19. Jhd. ausgesprochen hatte. Georg v. Below, der sich ja bekanntlich selber vor einigen Jahren sehr eingehend mit dem Problem „Die Reformation und der Beginn der Neuzeit" beschäftigt hat („Die Ursachen der Reformation", 1917, S. 108—182; vgl. ZKG. 37, S. 514 f; HZ. 121, S. 139 ff.), und der sich in HZ. 122, 1920, S. 168—170, zu H.s Studie geäußert hat, spricht dort von gewichtigen Gründen, die „es nahelegen, noch mehr von Troeltsch abzurücken", als H. es tue. Aber gerade der Kern seiner Rezension, der Protest gegen die Rechtfertigungsversuche der Aufklärung, von der er vielmehr feststellt, „daß sie nicht so gut war, als ihre Verteidiger es behaupten", zeigt, wie stark in v. B.s Betrachtung (wie bei Grützmacher) Werturteile, Sympathien und Antipathien, hineinwirken, von denen sich ferngehalten zu haben, gerade der Vorzug der H.schen Studie ist.

Zscharnack.

R. H. Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus. Eine geistes- und theologiegeschichtliche Untersuchung. Erlangen und Leipzig, A. Deichert, 1920. 15 Mark. — Diese dem Neuprotestantismusproblem, das seit Troeltschs großzügiger Darstellung der Geschichte des Protestantismus die Forschung beschäftigt, gewidmete Untersuchung stellt es in einen weiten Rahmen hinein. Sie ist der Ertrag einer umfangreichen Artikelserie in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift", in der Gr. der Entstehung des Neuprotestantismusgedankens nachgegangen war und die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche, sowie die alt- und neuprotestantische Ethik von umfassenden religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus untersucht hatte. An beiden Beispielen glaubte er dartun zu können, daß der Neuprotestantismus nichts Neues, sondern die Wiederaufnahme alter unterchristlicher Anschauungen sei. Gestützt auf diese Einzeluntersuchungen behandelt Gr. in der vorliegenden Schrift das prinzipielle Verhältnis von Alt- und Neuprotestantismus. Anders als jene

Forscher, die Troeltschs Herleitung der modernen Welt aus anderen Quellen als aus Luther bestritten, sieht Gr. den Neuprotestantismus durchaus als eine vom Altprotestantismus wesentlich verschiedene Größe an. Da Gr.s Schrift entschieden gegen Troeltsch gerichtet ist, wäre ein ausdrücklicher Hinweis Gr.s auf diese zunächst vorhandene Gemeinsamkeit mit Troeltsch zu wünschen gewesen. Erst bei der Wertung des Neuprotestantismus scheiden sich die Wege. Gr. fundamentiert seine Wertung desselben durch allgemeine geschichtsphilosophische Erwägungen, die auch abgesehen vom Neuprotestantismusproblem Interesse erwecken und den Hauptteil seiner Schrift ausmachen. Nach Gr. ist die Neuprotestantismusidee auf Gedeih und Verderb mit dem Evolutionismus verbunden, dessen Zusammenbruch in der heutigen Wissenschaft er erweisen zu können glaubt. In einem besonderen Artikel hatte Gr. Spenglers „Untergang des Abendlands" als eine hocherfreuliche Abrechnung mit dem Entwicklungsgedanken begrüßt; in der vorliegenden Schrift beruft er sich auf Gegner desselben in Naturwissenschaft, Völkerkunde, Historie, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte und besonders Altertumswissenschaft (bei der aus begreiflichen Gründen die Gegnerschaft gegen die Entwicklungsgedanken von jeher groß war!), ja er findet, bei Vertretern des Neuprotestantismus selbst, z. B. bei Troeltsch, Momente, die den Entwicklungsgedanken zersetzen. Nach Gr. ist die Grundstruktur der allgemeinen Geistesgeschichte eine ganz andere: eine wechselnde Wiederkehr und Mischung einer Anzahl von Grundtypen. Das angeblich moderne Geistesleben ist ein Wiederaufleben der Antike, daneben ein Einbruch außereuropäischer Ideen in die europäische Kultur. Der Neuprotestantismus ist ein Synkretismus zwischen dem Christentum und diesen außerchristlichen Elementen. Damit ist nach Gr. sein Unwert erwiesen. Er ist kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt und als Synkretismus dem reinen christlichen Typus weit unterlegen.

Gr.s Auffassung hängt zweifellos mit Tendenzen zusammen, die sich in der heutigen Geschichtsauffassung lebendig regen, z. B. mit der von der Psychologie aus in die Historie eindringenden Typenlehre, und enthält wertvolle Anregungen und Wahrheitsmomente, ist aber als Ganzes m. E. nicht haltbar. Es gibt in der Geschichte in der Tat Typen, die uns immer wieder begegnen, was die Kirchengeschichtschreibung nicht genügend beachtet hat. Aber wo bleibt bei der Annahme einer ewigen Wiederkehr und Vermischung starrer Typen die Dynamik der Geschichte? Zweifellos ist der Entwicklungsgedanke heute weithin erschüttert. Freilich ließen sich den Beispielen seiner Entwurzelung in der Gegenwart, die Gr. beibringt, auch solche seiner Geltung gegenüberstellen. Vor allem aber: Ob er zu gelten hat oder nicht, ist nicht von der Konstatierung der Zeitstimmung abhängig, sondern würde sachlich zu untersuchen sein. Daß Gr. eine solche sachliche Untersuchung unterläßt, scheint mir der Hauptmangel seiner Arbeit zu sein. Die von Troeltsch und anderen vertretene Auffassung vom Neuprotestantismus hängt keineswegs an der Geltung aller der Momente, die Gr. unter den Namen „Evolutionismus" zusammenfaßt. Er unterscheidet nicht die naturalistische und die idealistische Form der Entwicklungsidee und identifiziert diese Idee viel zu sehr mit der eines gradlinigen und allseitigen Fortschritts. Gegenüber Gr.s schroffer Entgegensetzung von Christentum und Entwicklungsgedanken ist auf die tiefen Wurzeln desselben in den Zielgedanken der prophetischen und christlichen Eschatologie hinzuweisen. Sehr richtig scheint mir dagegen Gr.s Meinung, daß im Neuprotestantismus, wie auch in anderen Ausprägungen des Christentums, ein gut Teil Antike steckt. Mit dieser Auffassung von der Antike als einer immer wieder neu wirkenden Grundlage euro-

päischer Kultur steht ja Gr. keineswegs allein (sie ist gerade auch von Troeltsch mehrfach vertreten worden): aber er hat sie für den Neuprotestantismus mit Recht besonders eindringlich betont. Doch ist der Neuprotestantismus nicht einfach eine neue synkretistische Vermischung von Christentum und Antike, wie überhaupt die Geschichte nicht lediglich eine Zusammensetzung vorhandener Bausteine ist, sondern eine lebendige Bewegung voll produktiver Kräfte. Ferner ist in Betracht zu ziehen, daß die moderne Welt, soviel sie von der Antike gelernt hat, doch andrerseits von vielen antiken Elementen, die im Mittelalter und Altprotestantismus noch ungebrochen herrschten, sich gelöst hat, insbesondere vom antiken Weltbild und von der vor allem von der Spätantike vertretenen mirakulösen Weltanschauung. Endlich wäre neben der Antike auch das nordisch-gotische Kulturelement als eine Größe, die mit dem Christentum Verbindungen eingeht, zu beachten, von dem Gr. nur beiläufig einmal spricht. Nach Vornahme dieser Modifikationen bleibt aber die energische Betonung der Rolle, die die Antike in der modernen Welt und im Neuprotestantismus spielt, m. E. richtig und wertvoll. — Damit ist aber keineswegs gesagt, daß man auch Gr.s ablehnendes Werturteil über diesen „Synkretismus" teilen müßte. Das Christentum hat stets Beziehungen zur Kultur gesucht und mußte sie stets suchen; dabei ist ihm immer von neuem die Antike die große Helferin gewesen. Die reinen Typen können nicht dauernd isoliert wirken. Bezeichnend ist, daß Gr. selbst nicht nur den Neuprotestantismus, sondern auch den ganzen Katholizismus und den reformierten Altprotestantismus als Synkretismen bezeichnet. So bleiben bei ihm das Urchristentum und das alte Luthertum in der Geschichte des Christentums als die einzigen Gerechten übrig! Dabei wäre zu fragen, ob selbst jene beiden Größen reine Typen im Sinne Gr.s sind. Um vom Urchristentum zu schweigen, so ist für den Altprotestantismus an Melanchthons Wiedereinführung der natürlichen Theologie zu erinnern; ja in der Ethik hat durch Aufnahme der lex naturae Luther selbst jene große Verbindung vollzogen, was übrigens Gr. anerkennt, nur daß er hierin Luther durch das Urchristentum verbessern will. So spricht auch die historische Erfahrung für die Notwendigkeit einer Verbindung von Christentum und Antike. Mit Gr.s interessanter Schrift wird sich die Forschung über das Neuprotestantismusproblem eingehender auseinandersetzen müssen.

Heinrich Hoffmann, Bern.

Georg Loesche, Inneres Leben der österreichischen Toleranzkirche. Archivalische Beiträge zur Kirchen- und Sittengeschichte des Protestantismus in Österreich 1781—1861 (Jg. 36 des Jahrbuchs der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich). XII u. 531 S. Wien und Leipzig, Julius Klinkhardt & Co., 1915. — Durch Schuld des Rezensenten, dem das Buch im Weltkrieg während seines Heeresdienstes im Elsaß zuging und von ihm anzuzeigen vergessen wurde, erfolgt diese Anzeige leider so verspätet. Um so mehr sei nun hier noch nachträglich L.s Werk, das s. Z. Albert Hauck zu seinem 70. Geburtstag gewidmet und von diesem selbst als vorbildlich für die landeskirchliche Forschung gerühmt ist, besonders unseren territorialgeschichtlichen Vereinen zur Beachtung und Nachahmung empfohlen. Denn ein so detailliertes vielseitiges Bild des inneren Lebens, wie es L. hier auf mehreren Tausend Aktenstücken besonders aus dem Archiv des Wiener Oberkirchenrats A. C. und H. C. aufbaut, um so sein schon 1911 erschienenes, wesentlich kirchenrechtlich und kirchenpolitisch eingestelltes Jubiläumsbuch „Von der Duldung zur Gleichberechtigung" (vgl. ZKG. XXXV, S. 325ff.) zu ergänzen, besitzen wir bisher

für keine deutsche Landeskirche. Freilich ist sich L. dessen bewußt, daß selbst diese seine „Kirchenkunde" für die Zeit vom Josephinischen Toleranzedikt 1781 bis zum Protestantenpatent von 1861 nicht erschöpfend ist, da der Aktenbestand, den er zugrunde legt, und aus dem der Anhang (S 423—468) einiges wörtlich bringt, Lücken zeigt und L. der Überzeugung war, daß die Heranziehung weiterer Quellen jedenfalls nichts wesentlich Neues ergeben würde; was aber auch aus auswärtigen Archiven zu gewinnen ist, zeigten z. B. die beiden Aufsätze von Ferd. Schenner, Zum inneren Leben der Toleranzkirche (Jahrbuch 35, 1914, S. 188—224), wo die Beziehungen Urlspergers und der Christentumsgesellschaft zum österreichischen Protestantismus aufgedeckt worden sind. L. beschränkt sich nach einer von Tabellen begleiteten Übersicht über das Kirchengebiet, seine Einteilung, seine finanzielle Lage (die Verfassungsgeschichte bleibt, da schon mehrfach behandelt, fort) auf die vier Themata: Der Gottesdienst (wofür Ad. Skalsky im Jahrbuch 34, 1913, S. 159ff.; 35, 1914, S. 153ff.) schon einiges zusammengetragen hatte), Die Pastoren (dazu Predigtbeispiele im Anhang S. 469—523), Volksschulwesen und Religionsunterricht, Religiös-sittliches Volksleben. Man vermißt vor allem einen zusammenfassenden Teil, gleichsam einen das Ganze zusammenhaltenden Rahmen, der, wie es Referent schon bei Besprechung des ersten Buches in ThLZ. 1914, S. 658f. gewünscht hatte, die innere Geschichte des österreichischen Protestantismus entwicklungsgeschichtlich darstellte, und dem sich dann die so reichhaltig gebotenen Einzelbilder einfügen würden. Auf Schritt und Tritt begegnet in diesen übrigens die enge Verbindung mit den deutschen, aber auch mit anderen angrenzenden Landeskirchen, deren Gesangbücher (vgl. S. 79—113), Erbauungsschriften (S. 412—422), Religionslehrbücher (S. 322—340) und dergl. man übernahm, und deren religiöskirchliches und theologisches Leben über die Grenze hinüberwirkte. Für Einzelheiten vgl. noch Loserth Gött. Gel. Anz. 1917, Nr. 4/5 und Reissenberger in Evg. KZtg. für Österreich, 1916, Nr. 7. In dieser Zeitung hat übrigens Loesche 1920, Nr. 15—24, nach Akten des Haus-, Hof- und Staatsarchivs zu Wien allgemeinverständliche Bilder „Aus der Zeit unseres Geheimprotestantismus gezeichnet, die thematisch zu seinem Buch v. J. 1911 gehören. Ein anderes, das Gesamtbild ergänzendes Einzelbild bringt das vorjährige Jahrbuch für Gesch. des Prot. in Österreich (39. Jg., 1920), das als Gedenkblatt Zur Hundertjahrfeier der evg.-theol. Fakultät in Wien, 2. April 1921, erschien und die Themata der Pastorenausbildung und der äußeren und inneren Fakultätsgeschichte behandelt, die auch in den beiden Hauptwerken berührt sind.

Zscharnack.

Die 1. Auflage von C. A. Wilkens, Aus den Tagebüchern eines evangelischen Pfarrers (Otium Kalksburgense). Auswahl aus hundert Bänden (X, 294 S. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1917) war in ZKG. NF. I, 2, S. 460f. angezeigt. Die 2. Aufl. (1919; ebenda. 9 Mark, gebunden 11.50 Mark) ist nur wenig verändert und vermehrt, doch plant der Verlag die gelegentliche Fortsetzung dieser Auszüge und denkt dabei besonders an die auf die geistigen und sozialen Strömungen der Gegenwart bezüglichen. Aber bieten diese Fragmente wirklich die nötige geschichtliche Durchdringung des Stoffes und die unentbehrliche weitherzige Einstellung in der Beurteilung? In beidem versagt W. schon in der vorliegenden Auswahl oft, wie z. B. auch Hermann Jordan in ThGg. 1917, S. 183 mit Recht moniert hat.

Aus dem Leben der kirchengeschichtlichen Vereine

Dritte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte

Am 13. Oktober 1921 fand in Jena die dritte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte statt. Zu der Hauptsitzung, die morgens 10½ Uhr im archäologischen Hörsaal der Universität abgehalten wurde, fanden sich 32 Teilnehmer ein, darunter 10 Nichtmitglieder.

Der Vorsitzende, Professor D. Hans Lietzmann, eröffnete die Tagung mit einem Hinweis auf die Bedeutung, die die Vertiefung in die Geschichte und der Anschluß an ihre Kräfte für den Wiederaufbau eines Volkes haben könne, und übergab darauf das Wort dem Hauptreferenten, Professor D. Gustav Anrich aus Bonn, zu seinem Vortrag über „Die Genesis der Calvinschen Kirchenverfassung". Zunächst charakterisierte der Vortrag die „Ordonnances ecclésiastiques" Calvins von 1541 und betonte vor allem die Abhängigkeit, in der sich nach ihnen die Genfer Kirche dem Genfer Rat gegenüber befand. Dann untersuchte er die Genesis dieser Kirchenverfassung und fand alle entscheidenden Punkte, besonders die vier Ämter und ihre Begründung im Jus divinum, vorgebildet durch Martin Bucer in der von den Sekten stark bedrohten Straßburger Kirche.

Für die Mitglieder der Gesellschaft folgte danach die geschäftliche Sitzung. 1. erstattete Oberpfarrer i. R. G. Arndt den Geschäftsbericht für das Vereinsjahr 1920; trotz einigen Austritten und dem Ableben von Mitgliedern hat sich der Mitgliederstand gehoben und betrug Ende 1920 355 ordentliche und 34 außerordentliche Mitglieder. 2. folgte der Rechnungsbericht von demselben Berichterstatter; die Einnahmen beliefen sich auf 11 830,05 Mark, die Ausgaben auf 9999,86 Mark; dem Geschäftsführer wurde auf den Antrag der Rechnungsrevisoren Entlastung erteilt. 3. wurde ein Schreiben von Professor D. Behm in Königsberg i. Pr. vorgelesen; er berichtete darin von einem geplanten Zusammenschluß der Neutestamentler und stellte den Antrag, daß dieser Neutestamentlertag sich an die Gesellschaft für Kirchengeschichte anschließen dürfe. Professor D. Lietzmann unterstützte im Namen der Gesellschaft für Kirchengeschichte diesen Antrag aufs Wärmste, Professor D. von Dobschütz tat es im Namen der Neutestamentler. Daraufhin wurde dem Vorstand die genaue Regelung des Verhältnisses der Neutestamentler-Vereinigung innerhalb der Gesellschaft für Kirchengeschichte zu endgültiger Beschlußfassung überwiesen; zu den Beratungen soll Professor D. von Dobschütz zugezogen werden und zu diesem Behufe in den geschäftsführenden Ausschuß eintreten. 4. legte der Vorstand den Entwurf zu

einem neuen Vertrag mit dem Verlag der Zeitschrift, Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha, vor; die wichtigsten Bestimmungen sind, daß jährlich zwei Hefte erscheinen sollen, das eine bis zum 1. Juni, das andere bis zum 1. Dezember jedes Jahres; sowie daß die Redaktion vom geschäftsführenden Ausschuß durch Befragung seiner sämtlichen Mitglieder und im Einvernehmen mit dem Verlag zu bestellen sei. Die Versammlung erklärte sich mit diesem Vertrag einverstanden. 5. wurde über den Umfang der Zeitschrift gesprochen. Zunächst wird dem Vorstand das Recht eingeräumt, den Zuschuß aus der Kasse der Gesellschaft an die Zeitschrift von sich aus bestimmen zu dürfen. Aber allerdings, das, was er zuschießen kann, reicht lange nicht aus, die Zeitschrift auf den früheren Umfang zu bringen. So wurde bei der Notgemeinschaft ein Beitrag von 20000 Mark nachgesucht. Einstweilen jedoch hat sie erst die Hälfte bewilligt; damit sind aber für den 3. Band N. F. erst 17 Bogen gesichert. Darum stellte der Vorsitzende neue Schritte bei der Notgemeinschaft in Aussicht. 6. erwog man die Erhöhung der Mitgliederbeiträge, etwa von 20 auf 30 Mark, sah aber von einem diesbezüglichen Beschlusse ab und begnügte sich damit, die einzelnen Mitglieder zu einer freiwilligen Erhöhung ihrer Beiträge zu ermuntern. 7. endlich wurde der Vorstand und der geschäftsführende Ausschuß wiedergewählt, in den letzteren zudem neugewählt Professor D. von Dobschütz.

Nach einem gemeinsamen Mittagessen versammelten sich die Teilnehmer um 3 Uhr wieder, um unter der kundigen Führung von Oberlehrer Dr. Stölten die geschichtlichen Denkmäler Jenas zu besichtigen.

Endlich traf man sich um 5 Uhr noch einmal im archäologischen Hörsaal, um dem Lichtbildervortrag von Professor D. Lietzmann über „Neues über altchristlichen Kirchenbau" zu lauschen und durch die Versenkung in die um 314 von Bischof Theodor erbaute Basilica von Aquileja und in die neuausgegrabenen Synagogen Palästinas einen überaus lebendigen Eindruck von altchristlichem Gemeindeleben zu empfangen.

Damit fand die Tagung ihren Abschluß, und in mancher Weise bereichert, nicht zuletzt durch den persönlichen Austausch, gingen die Teilnehmer auseinander.

Ernst Staehelin, Basel.

An die **Mitglieder der Gesellschaft für Kirchengeschichte** *ergeht hierdurch auf Grund des obigen Beschlusses der Jahresversammlung in Jena die herzliche und dringende Bitte, den Beitrag für das laufende III. und die späteren Vereinsjahre* **freiwillig** *über 20 Mark, wenn irgend möglich auf* **30 Mark** *zu erhöhen.*

Im Auftrag des Vorstandes
Oberpfarrer i. R. Georg Arndt, Geschäftsführer.

Register
zu Neue Folge III
(1921)

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke

II. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften und Zeitschriften

III. Namen- und Sachregister

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLI. Band

Neue Folge IV

1922



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart - Gotha

Inhalt

Untersuchungen

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. **L. Zscharnack,** Breslau XVI, Kaiserstrasse 82 II, **Besprechungs-Exemplare nur** an die des Verlags.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für
Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLI. Band
Neue Folge IV



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha 1922

Inhalt

Untersuchungen

Ludwig Friedrich Gifftheil

Zum mystischen Separatismus des 17. Jahrhunderts in Deutschland

Pfarrer Lic. Eylenstein, Wickerstedt (Thüringen)

1. Unsere Kenntnis seiner Schriften. 2. Nachrichten über Namen, Persönlichkeit, äußeres Leben und Selbstzeugnis. 3. Darstellung seiner Grundgedanken: a) Wertung der Gegenwart, b) Stellung zu den weltlichen und geistlichen Obrigkeiten, c) Eschatologie. 4. Würdigung seiner Gedanken. 5. Beziehungen zu England.

In der Geschichte des deutschen Luthertums im 17. Jahrhundert hat der mystische Separatismus eine große Anziehungskraft ausgeübt. Manche damals bedeutende Vertreter dieser Schichte sind heute zumeist nur noch aus Gottfried Arnolds Unparteyischer Kirchen- und Ketzerhistorie bekannt. Zu ihnen gehört vor allen Ludwig Friedrich Gifftheil. Seinen Gedankengehalt aus dem reichlich, zumeist handschriftlich überlieferten Material darzustellen, ist eine lohnende Aufgabe.

1.

Es kommen dabei vor allem zwei wertvolle Handschriftensammlungen aus der Zeit des dreißigjährigen Krieges in Betracht, die sich im Besitze der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle a. S. befinden. Es sind Miscellanea, meist theologische Flugschriften und Sendbriefe in Original und Kopie aus den Jahren 1625—1692 in Quart und in Folio. In schlichtem, hellbraunem Pappband geheftet, enthalten beide Bände viele Flugschriften, die teils im Original erhalten, teils in Abschriften aus

der Zeit ihrer Entstehung, vielfach von der Hand Johann Permeiers, überliefert sind. Und zwar befinden sich im Folioband außer Schriften Gifftheils solche von Pantel Trappen, Tobias Schneubern, Eo, Johann Wernern und Johann Permeiern; worauf noch viele Briefe an Permeier folgen, darunter drei Originalbriefe des schwäbischen Theologen Johann Valentin Andreä von Stuttgart aus den Jahren 1642—1644 [1]. Bei dem Hauptband in Quart, dem zahlreiche [2] Druckschriften eingeheftet sind, stehen im Mittelpunkte außer den Acta Regni Christi [3] wiederum die Schriften Gifftheils. Von letzterem sind folgende Schriften erhalten:

I. Im Quartband:

1. a) Mandat oder Befehl Gottes [1626. Gedruckt [4]; dabei:]
   b) Inhalt eines Schreibens an einen General Obristen.
   c) Ein ander Schreiben an eben denselben.

2. Ao 1626. Dieses hat L. F. G. hinterlassen, so jemand nach ihm fragen würde. Erkantnus / was vor dem großen tag des letzten Gerichts meine verrichtung in der Welt. [Copie J. Permeiers in 8°].

3. L. F. G. Schreiben an den Cancell. d. F. Prucken [1626].

4. An das weltliche Regiment des Hauses B. 1626.

5. Erkantnis / wie die Zergehung des antichristischen Reichs verhindert wird.

6. Posaun / betreffend die anrichtung des Reichs Gottes.

7. Ein ander Schreiben L. F. G. an L. C. C.

8. Erkentnuß der Zergehung dieser Monarchiae [in 8°, 1626].

9. Wegen Zergehung dieses Reichs ... an das oberste Haubt des weldtlichen Regiments in dem Hauße S. 1627.

10. Wiederholung der Zuvor angedeuteten Creutzigung Christi.

11. Dem Sachsischen Cantzler zu vberandtworten.

12. An die Regenten oder Kinder des Reichs der ewigen Finsternis in dem Hauß S. und B.

---

1) Vgl. K. Weiske, „Mitteilungen über die Handschriftensammlung der Hauptbibliothek in den Franckeschen Stiftungen zu Halle a. S.“; vgl. „Aus der Hauptbibliothek, Zur Begrüßung der 47. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner“. Halle a. S. 1903.

2) Insgesamt 22.

3) Schon J. O. Opel hat nach seiner Angabe in seinem Val. Weigel, Leipzig 1864, S. 323 Anm., darüber berichten wollen, aber offenbar nicht mehr berichtet.

4) Dieser Zusatz bedeutet, daß die Schrift im Druck vorliegt und dem Bande eingeheftet ist.

13. Krafft wegen Erkändtnus / Welcher Gestalt Gott die Gewalt der Gottlosen / zerbrechen und das Reich des Teufels alhier in der / Welt seinem Samen noch zerstören werde.

14. Stimme / durch welche der Herr Zebaoth auß Zion also brüllet. [a) Gedruckt in fol. b) item autographon in fol. c) item Copie von Joh. Permeiern, nebst dem]

15. Schreiben, womit es den Kaiserl. und Ligistischen Kriegsbeambten insgemein, und noch einem

16. Schreiben, womit es dem Wallensteiner und Tylli zugeschicket worden [nebst J. P. Anmerkungen].

17. Newe Wallensteinische Grabschrifft.

18. a) Gottes Seinem Wort nach lengst zuvor entdeckter, nun aber noch einmal widerholeter Anschlag wider Babel. [Copie J. Permeiers nebst dem b) effectu und c) annotationibusque.

19. Dem Hertzogen zu Wirtenberg 1631 von Jo. Perm. copiert nebst annotiertem Effectu.

20. Abschrifft Zweyer Schreiben (1) an den König aus Schweden. (2) An dessen Hofprediger D. Fabricium. [Copiert von J. Perm. mit annotiertem Effectu).

21. Schreiben Von wegen des Gerichts Gottes, an die obersten Schrifftgelehrten zugelangen. Copia J. Perm. mit anmerkung des Effekts.

22. An die versamblete Stände der Chur und Marcke Brandenburg. [copiert von J. P.]

23. Schreiben an die stadt Leipzig, nebst Einschluß: Kurtze Beschreibung dieser virdten Monarchiae. copiert von J. P.

24. Gottes Wort Wie es von wegen seines Gerichts an Chur Sachsen und andere Stände des Reichs gesendet. copiert von J. Permeier, mit einer Anmerkung.

25. Aufforderung an alle Priester, Propheten, Schriftgelehrten 1631 [Gedruckt].

26. An das Haubt des Regiments in dem Churfürst. B.

27. Aus Zion Vom Auffgang desselbigen Berges.

28. Erkendtnis des Gerichts Gottes über die Verächter und Spötter, so zum Abendtmall Christi nicht kommen wollen.

29. Wegen grundlicher veranderung und abwendung des Unwesens in dem Romischen Reiche an beide weldtliche Häubter des Hauses B. und S. 1636.

30. Copia zweyer Schreiben an den Churfürsten von Sachsen, wegen des Bundes, so er mit dem Kayser gemacht. 1635. 1636 [Gedruckt].

31. Posaun den Tag des Herrn, Gottes Gericht, und das Ende der Welt betreffend. 1637 [Gedruckt].

32. Copia eines Sendbrieffs an den König auß Schweden 1637 [Gedruckt].

33. Erstens Gott im Himmel, für das Andre die große Noth der armen Leute, Zum dritten die Regenten betreffend 1637 [Gleichfalls gedruckt].

34. An die Schwedische Chursächsische und an die Kayserische Ampt, Oberste und Kriegesleute zu gelangen 1637 [Gedruckt].

35. Eine Aufforderung an alle Höhen oder Universiteten [Gedruckt].

36. Eine Göttliche aufforderung an alle Generalen / Obersten und Soldaten [Gedruckt].

37. Summarium, was für Plagen aus der Creutzigung Christi im geistlichen Jerusalem entstanden [1].

38. Die gewaltige Regenten oder Amptleute betreffend [Gedruckt].

39. Dieser obschwebenden Noth halb an die Generale / Obriste / und Kriegsleute zu gelangen [Gedruckt].

40. Die Völcker dieser Vierdten Monarchia, zuvorderst aber die Schweden betreffend [Gedruckt].

41. Copia Eines Schreibens so von wegen aller Hohen Schulen abgangen [Gedruckt].

42. Copia Eines Schreibens an den König in Dennemarck und der Kron Schweden Regenten [Gedruckt].

43. Erkäntnuß Welcher gestalt der Tag deß Herrn / wie ein Fewer im Ofen angehen wird [Gedruckt].

II. Im Folioband:

a) Die Gewaltige der Welt . . .[2].

1. Dem Romischen Kayser und Ständen des Reichs zu Regenspurgk. [von G. eigenhändig unterschrieben nebst seinem großen Insigel].

2. Das Convert darüber an den Magistrat zu Regenspurg [ist G.s eigne Handschrift nebst seinem kleinen Insigel].

3. Schreiben an Johan Permeier [zu Hamburg. autographon].

4. Bekraefftigung der Ewigen erlößung Israelis [autographon].

5. In seiner Niedrigkeit ist sein Gericht erhoben [autogr.]

6. Schreiben: dem Herrn Veldt Marschalck Hermann Pfrangel zu Vberantwortten, so an ietzo zu Stettin und Pommern [autogr.].

7. Ein brieff an Herrn Dallweiler, Zurch [autogr.]

8. Dieser obschwebenden Kriegsempörungen halb: . . . an die Herrn Pfaltz Grauen bey Rhein zu gelangen [autogr.].

9. Gottes Gericht betreffend Wider die Regierung deß Adlers [autogr.].

10. Brief an Herrn Niclaß Pfaffen.

11. Brief an H. Niclaß Pfaffen und David Creton [Copie].

12. Erinnerung an die nach der vernunfft hochkluge, am glauben aber stockblinde [Copie].

---

1) Ob Gifftheil der Verfasser ist, erscheint zweifelhaft.

2) Wohl auch von G., obwohl im Katalog überhaupt nicht erwähnt.

13. Die Regenten des greulichen und schadlichen thiers betreffend [Copie J. Permeiers].

14. [Schrift ohne Titel, welche anfängt:] der Mensch stehet nach dem Wesen seiner vergänglichen Natur ... [Copie Johann Friedrich Münsters].

15. Copia eines Schreibens an die Obrigkeiten und Räthe der Reichstätte [copiert von J. F. Münsters].

16. Dieser IV. Monarchiae halber ... an das Hauß Beyeren betreffendt [Copie J. Permeiers].

Außer diesen in den beiden Hallenser Handschriftenbänden enthaltenen Schriften, auf die sich unsere Darstellung vornehmlich gründet, seien noch folgende genannt:

III. Die von Karl Müller[1] aus dem Katalog des britischen Museums angeführten, übrigens auch in der Staatsbibliothek zu Berlin vorhandenen Two letters to the mighty ones of England, Scotland, Ireland, but especially to the king concerning those present calamities and commotions of ware. London 1643 und noch einmal 1649. Schon der volle Titel ist charakteristisch: being great and present Judgement denonnced against these kingdomes, by Lodowick Frederick Gifftheyl an High-Germane. Who, for the space of these nineteen yeurs last past, hath travelled through all Germany, Denmark, Sweden, France and England, denonncing unto the Emperor, and all Kings, Princs, Generalls and Commanders of Armies, from time to time, the approaching judgment of the Lord, for their cruell effusion of Christian blood, contrary to the expresse word of God, and the example of Christ and his Apostles, in the New Covenant of Grace and Peace; of all which his said denunciations they bave from time to time, found the truth by nofull experience. London: Printed for T. G. 1649.

IV. Ferner besitzt die Königl. und Univers.-Bibl. Breslau einen Sammelband, worin sich zehn Schriften Gifftheils gedruckt finden. Davon sind fünf auch in den Halleschen Handschriften enthalten, folgende fünf aber sind noch nicht genannt:

1) Karl Müller, Kirchliches Prüfungs- und Anstellungswesen in Württemberg im Zeitalter der Orthodoxie (aus den Zeugnisbüchern des herzogl. Konsistoriums). In den Württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte, N. F. XXV, 1916, S. 437 Anm.



1. Die Regierung des Adlers, seine Generale, Obersten und Kriegsleute betreffend, von wegen des obersten Urtheils und Gerichtes Gottes, um der großen Noth und Trübsal willen des armen menschlichen Geschlechts, an dieselbe gelanget und gesendet. Anno 1638 [Gedruckt].

2. Gottes Wort, wie es dieses obschwebenden Unwesens halb in dem römischen Reich an die Heiden gelanget, nämlich an die Völker des andern oder neuen Testaments. [Gedruckt 1638.]

3. Copia eines Schreibens, welches an den Churfürsten von Brandenburg, seine Räthe oder Amtleute, zuforderst aber an einen Rath der Stadt Salzwedel zu gelangen, übersendet worden, wegen einer großen Gotteslästerung, welche von einem falschem Propheten, greulichen und reißenden Seelenwolf allda ausgegangen, über sich in den Himmel erschollen und nach der Wirkung des Teufels, seiner Knechte der Baals Propheten oder Bauchdiener öffentlich an den Tag kommen und gedruckt worden [Gedruckt].

4. Der vermeinten Evangelischen Falschen Christen wie auch des Kaisers und anderer Catholischen Generale, Oberste und Kriegsleute betreffend, als welche Jerusalem belagert und ihnen dasselbige selbst zum Laststein machen. [Gedruckt i. J. 1646.]

5. Die Regierung der Landgrafschaft Hessen betreffend, wegen der übergroßen Noth der Armen und Elenden. 1646 [Gedruckt].

V. Dort (Königl. Univers.-Bibl. Breslau) findet sich auch („ex herreditate Steinwehriana“) eine Flugschrift: „Gottes Reich und Gericht betreffend, Daniel 2. 7., Wegen der Ewigen Erlösung Israelis, oder gründlichen Errettung des Menschlichen Geschlechts. Jes. 8. 28. 30. 45. Röm. 9. 11. Zephan. 3. 1 Thess. 5. Gedruckt im Jahr 1645“ in Quart. Sie ist, gleich den vorhergenannten Traktaten, ganz im Tone der übrigen Druckschriften gehalten: In der Auflösung „des Bandes der Liebe“, wie sie der Völkeregoismus des Krieges bewiesen hat, und in der Sorglosigkeit um „den Schaden Josephs“, wie sie jeder Einzelne noch immer zeigt, sieht ihr Verfasser eine Frucht des „sektischen Religionswesens“ der „falschen Propheten“, gegen die er Gottes Zorn vom Himmel herabbeschwört: „Geuß deine Ungnade auf sie und dein grimmiger Zorn ergreife sie“, so schließt dieser an die Gewissen der Menschen und zumal an die Kirche gerichtete Weckruf Gifftheils.

VI. Ausführlicher darf noch ein Autographon Gifftheils angeführt werden:

„Eine ernste und notwendige Rettung wegen der Ehre des heiligen Namens Gottes und Vertheidigung seines Vrtheils vnd

Gerichts, welches er in seiner nidrigkeit zum Sieg alhie auf Erden oder unter dem Himmel wider seine leibliche und geistliche Feinde ausführen wird, wider die schendtliche Lügen und Lesterung des Engelbrechts, welche er von einem Engel, so ihme erscheinen sah, wider Gott und sein Heiliges Wort ausgibt." [In der Waisenhausbibliothek in Halle. 9 Bl. in Folio)[1]. Eine Bemerkung lautet: „Weil kein Exemplar hiervon mehr übrig als diß, ist es werth auffzuheben und abschreiben zu lassen, daß Gifftheils Geist offenbar werde." G. tritt darin gegen Engelbrecht auf, der sich an die „Fladdergeister" gehangen, „die ihn gebeten, seinen Engel zu fragen, was Gott von Gifftheil hielte; nach welcher Schrift Engelbrecht gantz in Vermessenheit verfallen und darüber gestorben ist"[2]. Der Hauptinhalt der Schrift Gifftheils ist seine durch Engelbrecht bestätigte Erfahrung, daß da, „wo Gott eine Kirche hat, der Teufel gleich eine Kapelle daneben aufrichten will, welcher aber jetzund schon eine neue Babel aufzurichten vorhat, ehe die alte zerstört ist, mit dem, daß ihrer viel, insonderheit der Engelbrecht, dem Buchstaben nach, wie es seiner selbsteigenen und anderer Leute Meinung gefällig, eine auswendige Liebe im Fleisch erdenken, dieselbige ohne dem Grund des Glaubens, dazu noch in denselbigen Leuten aufrichten will, welche mehrerteils erkaltet und geistlich schon tot sind". Aber über Engelbrechts Auftreten und dessen Berufung auf seinen „Engel" muß Gifftheil urteilen, daß jener „kein Engel, sondern ein böser Geist und Knecht des Teufels" sei. Auch sonst ist die in gemäßigtem sachlichem Tone und „ohne fleischlichen Eifer" verfaßte Schrift interessant. Ihr Verfasser betont, daß er „als ein armer, elender, schwacher, betrübter und übelgeplagter Mann in der Welt sei, welcher um der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes willen überall nur Anstoß, und deshalben von aller Welt in ihrem Geschlechte verworfen". Aber gleichwohl ist er „bereit, keinem Engel, Men-

1) Vgl. oben S. 2, Anm. 1 und Weiskes Verzeichnis der Hss. S. 19, Nr. 25.

2) Dieser Hans Engelbrecht aus Braunswyck wird schon von Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1699 f., III 22, 2—10, S. 211—215 und IV 3, 18, S. 766 Nr. 68 erwähnt. Danach wurde er 1599 geboren, war von Beruf Tuchmacher in Braunschweig, wo er später als Bußprediger, Prophet und Visionär, besonders auch gegen die Prediger, auftrat.

schen und Teufel zu weichen". Dabei verteidigt er seinen Anspruch, daß er „mit Gott, sein Knecht und Kriegsfürst sei": „Der Teufel und die Welt muß sich gar nicht verdrießen lassen, daß ich mich da oder dort einen Kriegsfürsten des Herrn nenne, und mich etwa in meinen Schriften den andern König David unterschreibe, als welchen Gott zu seinem Rat und Gericht gebrauchet."

VII. In der Staatsbibliothek in Berlin befindet sich ein außerordentlich wertvoller Sammelband. Er enthält nämlich insgesamt neun Schriften von uns bisher nicht bekannten Verfassern; darin läßt sich aber für einige mit Bestimmtheit, für alle mit großer Wahrscheinlichkeit Gifftheil als Verfasser vermuten. Es sind folgende Flugschriften, sämtlich gedruckt in 4°:

1. Erkänntnis der Zergehung oder Untergang dieser vierten Monarchia 1641. (Eine in der Ausstattung und im Druck umgestaltete, im Wortlaut aber unveränderte Ausgabe der beiden Hallenser Druckschriften.)

2. Eine schriftmäßige Demonstration oder Beweis, daß die von Gott und seines Geistes Regierung abgewichenen Fürsten und Völker die äußerliche Wehr und Waffen, ihre Religion und Freiheit zu verteidigen, vergeblich ergreifen. (Die Schrift bietet einen Überblick über die israelitische Geschichte in seiner Auflehnung gegen Ägypten, bisher noch nicht bekannt.)

3. Kraft und Wahrheit des lebendigen Wortes Gottes, gedruckt 1645. (Nach Inhalt, Diktion und Druckart sicher von G. verfaßt.)

4. Den Römischen Kaiser, Churfürsten von Sachsen, Brandenburg, andere Reichsfürsten und Stände. (Ganz im Stile der übrigen Schriften gehalten, wird darin die Enthauptung des Königs in England verurteilt, womit offenbar das Schicksal Karls I. gemeint ist, muß also nach 1649 verfaßt sein.)

5. Die ungläubigen Gott- und gewissenlosen Frevelregenten in dem Deutschland betreffend. (Es ist eine fanatische Vaticinalschrift: „Ich habe wohl gesagt, ihr seid Götter und allzumal Kinder des Höchsten, aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie ein Tyrann zu Grunde gehen.")

6. Erkänntnis, was dem Kaiser, den Schweden, allen Reichsfürsten und Ständen nun noch ferner angezeigt wird. Gegeben zu London in England den 24. November 1648 (erinnert inhaltlich an die Schrift aus dem Jahre 1637).

7. Die Fürsten, Richter und Stände in dem Deutschland betreffend. Amsterdam 1649.

8. Die falschen Propheten, greuliche reissende Wölfe und Miedlinge betreffend.

9. Ein ander Schreiben den Untergang der Hirten ... betreffend [1].

2.

Der Name Giffthei1 (Giefftheil, Giffthail, Gifftheyl) taucht zuerst im Jahre 1580 auf, wo Joachim Giefftheil, Hofprediger zu Pfortzheim, seiner Gevatterin, der Fürstin Anneley, Markgräfin von Baden, seine Schrift widmet: Eine Predigt über das Finsternuß des Mondes am 31. tag Januarij im Jahr 80 geschehen, und was solche Zeichen weissagen [Gedruckt in Straßburg bei Niclauß Wyrict 1580, 12 Bl., erhalten in der Landesbibliothek Stuttgart]. Ungewiß ist, wie mit ihm Johann Gifftheil verwandt ist [2]. Dieser wurde 1586 von der Theologischen Fakultät Tübingen nach Regensburg gesandt, um bei Besetzung der dortigen Kirche mit württembergischen „Ministri" als Unterhändler zu wirken [3]. Von 1599 bis 1606 war er Pfarrer (Superintendent [4]) in Heydenheim, seit 1606 mindestens acht Jahre lang Pfarrer in Wilhälmsdorff. Von ihm sind erhalten:

1. „Christliche Hochzeitpredigt", eine volkstümliche, zum Teil derbe Auslegung von Psalm 128, 3, gehalten „bei der Eheverlobung des ehrnhaften fürnehmen Herrn Johann Hartmanns, Bürgermeisters, und Genovae, des erbahrn Michel Klopfers sel. gew. Stättrechners zu Heidenheim nachgelassener Wittib, gehalten zu Heydenheim, den 18. Februar 1606. Gedruckt zu Laugingen durch Jacob Wintern 1606 [5]."

---

1) Ob auch bei den drei letztgenannten Schriften G. als Vf. angesprochen werden kann, ist ungewiß.

2) Zum Folgenden vgl. auch Bossert in den Blättern für württemb. K.G., 1894, S. 75ff. und Chr. Kolb, ebd. 1900, S. 75ff., sowie Bosserts Mitteilung in Hauck, RE³ 23, S. 560.

3) Vgl. Johann Gifftheil, Der kaiserische Papst, 1608, je ein Druckexemplar erhalten auf der Landesbibl. Stuttgart und der Stadtbibl. Ulm; im Vorwort berichtet er von sich selbst: „dessen zu geschweigen, daß ich vor 22 Jahren bei Lebzeiten des Edlen H. Haubolt Flettechers Cammers seligen, da man die Löbliche berühmte Kirche zu Regensburg mit Württembergischen Ministres zu bestellen angefangen, als ein Internuncius und Unterhändler von der Theologischen Fakultät zu Tübingen bin gebraucht worden.

4) Vgl. Binder. Württemb. Kirchen- und Lehrämter, S. 649.

5) Erhalten auf der Landesbibl. Stuttgart.

2. „Der kaiserische Papst[1] das ist wie schändlich die Päpste mit den Kaisern, Königen, Fürsten und Herrn gehandelt; Entgegengesetzt dem kaiserischen Luther Conrad Andreae oder Conrad Vötters Jesuwiders, durch M. Johann Giffthail Wirtenbergicum, Freiherrischen Burgmilchlingischen Prediger zu Wilhälmsdorff. Papst Jul. 2. dicterium: Kaufherrn sollen Glauben halten, aber die Päpste nicht. Nicol. Höniger, cap. 8. Gedruckt zu Onoltzbach durch Paulum Böhen 1608." Sie ist gerichtet gegen den Papst „mit seiner höllischen Grundsuppen" und weist in rein kirchengeschichtlicher Aufzählung die Schändlichkeiten der Päpste gegen die Kaiser seit Heinrich IV. und Gregor VII. bis zur Gegenwart nach und zieht daraus den praktischen Schluß: „Wachet auf, ihr lieben Deutschen, erkennet doch hintennach den Mordpapst, durch welches Blutpraktiken (allein innerhalb 30 Jahren, wie es die Gelehrten rechnen, nämlich von Anno 1550 bis 1580) in Europa über die 9 × 100 000 Menschen umbracht, ja jämmerlich ermordet worden"... „Gott will, daß christliche Potentaten dem Papsttum abzubrechen in wahrer Einigkeit und Gottesfurcht zusammenstehen."

3. Ein kurzer Begriff vom Allmosen[2], Wer geben soll, wenn, wie und warum zu geben. Durch M. Joannem Gifftheyl, Freiherrischem Burgmilchlingischen Pfarrherrn zu Wilhälmsdorff. Gedruckt zu Giessen. Typis Nicolai Hampelii, Typogr. Acad. 1614 [kl. 8°, 168 Seiten].

Wohl dessen Söhne sind Abraham und Ludwig Friedrich Gifftheil. Abraham wurde 1597 in Böhringen geboren, 1618 als Stipendiat für ein Kirchenamt geprüft und im gleichen Jahre Diakonus in Hornberg im Schwarzwald. Dort wurde er, wegen Irrlehren verdächtig, am 7. Dezember 1622 in Hohenwittlingen eingekerkert, wo er durch eigene Hand endigte[3]. Über Ludwig Friedrich Gifftheils äußeres Leben berichtet kurz und treffend schon Gottfried Arnold[4] aus dem ihm von Friedrich Breckling handschriftlich übersandten Catalogus testium veritatis (post Lutherum continuatus huc usque), der unter den 162 testes dem

1) Landesbibl. Stuttgart, Stadtbibl. Ulm.

2) Stadtbibliothek Ulm.

3) Vgl. Kolb, a. a. O.

4) Arnold, a. a. O. IV 3, 18, S. 761 ff.

Propheten Gifftheil die erste Stelle einräumt: er sei „aus dem Würtembergerlande gebürtig [1], und von Gott mit dem Cometen Anno 1618 auffgewecket, um in gantz Europa die zeit und ankunfft der gerichte Gottes samt dem einigen Evangelio zur erlösung Zions und aller rechtgläubigen kämpfer erhöhung mit Christo in seiner ruhe und Triumphreich aller welt anzukündigen, welche gerichte bißher fortgegangen und nun zum ende und außgang eilen mit dem ankommenden 1700 und folgenden Jahren, wie alle Copien seiner vielfältigen zeugnissen an alle Könige und Potentaten, länder und städte von Anno 1618 biß Anno 1661 davon ihnen zum zeugniß auffgehoben sind, daß wenn solche erfüllet werden, sie erkennen müssen, daß Gott sie frühe gewarnet, und solchen boten seines Gerichts und grimmigen zorns Gottes nicht umsonst, vorab in ihren kirchenhimmel, länder und städte gesandt und herdurch flihen lassen, biß er Anno 1661 zu Amsterdam gestorben, und von vielen rechtschaffenen und frommen leuten zu seiner ruhestäte begleitet, die alle einen Göttlichen ernst, eyffer und beständigkeit biß ans ende in ihm bemercket. und daher geliebet und begabet“. Bei Arnold findet sich ferner [2] die Nachricht, im Jahre 1634 sei jener „zu Tübingen unter D. Osiandri predigt auff die cantzel gelauffen“, habe ihn „mit entblößtem Schwerd gedrohet und gesagt: Warum lehrest du nicht Gotteswort? Darüber er auch gefangen gesetzet, doch aber hernach wieder loß gelassen worden“. Auf diese beiden Stellen bei Arnold weist auch eine Notiz der Halleschen Handschriften selbst hin [3]; diese nennt auch aus Gifftheils Freundeskreis Lorentz Grammendorf, Pantel Trappen, Joachim Bettkius, M. Conrad Potinius, sowie seinen während 28 Jahre getreuen Amanuensis Joh. Frid. Münster, endlich den Fürstl. Hessischen Commissarius und Churbrandenburg. Rath zu Cleve Joh. Paul Ludwig, der ihn durch seine Druckschrift „Europäischer Herold“ öffentlich verteidigte [4],

1) Die Bemerkung Arnolds, der G. als „Abtssohn“ bezeichnet, berichtigt Bossert nach Georgii, Dienerbuch und Binder, Württemb. Kirchen- und Lehrämter (vgl. Hauck, RE³ 23, S. 569).

2) III 10, 13, S. 100.

3) Durch ein wohl vom Abschreiber vorgelegtes loses Blatt: „Von Ludw. Frid. Gifftheils Lebenslauff“.

4) In der Universitätsbibl. zu Breslau befindet sich eine Druckschrift: „Europischer Heroldt“ in 4°, die aber weder D. P. Ludwig als Vf. nennt

und Adolph de Wreet, der durch seine Kenntnis von 14 Sprachen bei der Übersetzung von Gifftheils Schriften (in die englische, französische, italienische und spanische Sprache) wertvolle Dienste leistete. Ferner findet sich allein bei Arnolds Gewährsmann (Breckling) die Angabe, daß Herman Jungius, Prediger zu Monkedam, Gifftheils Schriften ins Lateinische übersetzt habe, sowie die von Hylkema[1] aufgenommene Erwähnung, daß sein Grab auf dem Karthäuserfriedhof zu Amsterdam, neben den Grabstätten der ihm geistverwandten Joh. Caspar Charias und Erasmus Hoffmann gelegen sei. Wo sonst Arnold über Gifftheil spricht[2], geht er auf dessen äußeres Leben nicht näher ein. Überdies sind seine Angaben mit Vorsicht aufzunehmen, da er ihn zuweilen[3] mit Georg Gichtel verwechselt; das ist wohl erklärlich, da beide nicht nur von Deutschen geboren und eine Zeitlang zu Amsterdam wirksam, sondern auch Zeit- und Gesinnungsgenossen waren. Auch sein eigener Bruder, Abraham Gifftheil, ist mit ihm verwechselt worden, wie Kolb[4] für Hedingers Randbemerkung in den Zeugnisbüchern des herzoglichen Konsistoriums in Württemberg nachgewiesen hat.

Im Unterschied zu diesen immerhin nur sehr spärlichen Nachrichten geben die Handschriften, auch wo sie seine äußere Lebens-

---

noch Gifftheil verteidigt und darum wohl mit beiden nichts zu tun hat, obwohl sie sich mitten zwischen Gifftheilschen Druckschriften findet. Sie ist ein eschatologischer Bußruf, der sich vom evangelischem Standpunkt aus an die europäischen Herrscher wendet.

1) C. B. Hylkema, Reformateurs, Geschiedkundig Studien over de Godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden Eeuws. 2 Bände. Haarlem 1900, 1902. Bd. II, S. 415 Anm.

2) Außer IV 3, 18, Nr. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8, S. 761ff., vgl. bes. III 10, 8—13, S. 98ff.

3) Vgl. auch Hylkema, a. a. O. I, S. 44. So erwähnt Arnold III 15, S. 143, Johann Georg Giftel (statt Gichtel). Im Register der Schaffhausener Ausgabe von 1742 (Bd. III) von Arnolds K.G. findet sich außer Gichtel der Name Gichtheil statt des dort fehlenden Gifftheil. Aber auch sonst werden beide verwechselt; so mißverstand der Breslauer Quirinus Kuhlmann (1651—1690) eine Anfrage Reeds über Gichtel als eine solche über Gifftheil, vgl. auch Christian Sepp, Jacob Böhmes oudste vrienden in Nederland. Geschiedkundige Nasporingen. 2 Bde. Leiden 1872f. II, 178.

4) Kolb, Bibl. f. Württemb. K.G., N. F. 4, S. 75ff., vgl. auch Karl Müller a. a. O.



schicksale in Dunkel gehüllt lassen, doch einen wertvollen Einblick in seinen Gedankenkreis. Sie versetzen uns in die Zustände des dreißigjährigen Krieges, wie sie Deutschland in der Zeit vom Jahre 1625 bis 1647 zeigte. Die letzten Druckschriften des Quartbandes sowie sämtliche Schriften des Foliobandes der Hauptbibliothek zu Halle sind nicht datiert, so daß auch noch spätere Schriften darunter sein könnten. Als frühestes Datum wird das Jahr 1626 genannt, nur eine handschriftliche Randbemerkung gibt für eine Schrift 1625 an. Als Anfang seiner Wirksamkeit wird „ungefähr 1624“ genannt. Es ist mithin ein bedeutsamer Abschnitt des Krieges, in den Gifftheils Schriften weisen, und immer wieder werden darin die politischen Zustände und Ereignisse der Zeit beleuchtet. Der Verlauf des dänisch-niedersächsischen Krieges bis zum Frieden von Lübeck, der Kurfürstentag zu Regensburg von 1630, das Eingreifen Gustav Adolfs und seine Erfolge, bis zu den Ereignissen unter Ferdinand III. werden erwähnt und beurteilt. Freilich sind es höchst unerfreuliche Bilder, wie sie Deutschland damals bot. Politisch war der so ersehnte Friede noch immer in aussichtsloser Ferne; die Länder und Städte waren weithin durch den Krieg zerstört, und wenn es auch nicht überall so traurig aussehen mochte, wie es z. B. von den Zuständen in Württemberg nach der Schlacht bei Nördlingen (6. Sept. 1634) geschildert wird, so schrie doch allenthalben das Blut der Gewaltleidenden, welche „außer der Ordnung Gottes beschweret und auf mancherlei Weise bedränget“ wurden, zum Himmel. Kein Wunder, daß dadurch das ganze römische Reich auch wirtschaftlich soweit kam, daß bald kein öffentlicher Handel oder Gewerbe mehr konnte oder mochte getrieben werden; daß vielerorts schon damals herrschende Hungersnöte, verbunden mit stetig zunehmenden Schatzungen und Kontributionslasten zur Fortsetzung des Krieges zumal die notleidenden Armen schier unerträglich bedrängten. Dazu kam das Gebaren der Bundesgenossen, die „unbesonnener Weise in die Länder hineinfallen, daraus das Ihrige mit Gewalt hinwegnehmen, den armen Mann seiner Nahrung, Viehes, Stücke Brotes und was er selbst bedarf, unbarmherziger Weise berauben und ... erst noch Ursach geben, daß alles zugrunde gehen, verheeret und zerstört werden muß, ... dadurch die Länder schon soweit zu Grunde gegangen, an Menschen und Vieh wüst, leer und öde,

oder zu einer wilden Höhe worden". Beim Blick auf die bestehenden Verhältnisse muß unser Prophet zu dem Urteil kommen: „das ganze römische Reich ist zu einer wüsten Mordgrube worden", so „daß man wohl sagen mag: es ist eine solche trübselige Zeit als nie gewesen". Das bedeutet für seine religiös-biblische Beurteilung der Zeit: die Anzeichen der vierten und letzten Weltmonarchie, wie sie Daniel 2 und 7 verheißen, sind da; der dritte Elias zur Vorbereitung des zum Endgericht kommenden Herrn ist nicht weit, als dessen Abgeordneten Gifftheil sich selber betrachtet. Seine Schriften sind „gegeben auf dem Stuhl Davids aus Gottes Macht und Kraft, nach desselben Rache, Recht und Gericht, wegen gründlicher Erlösung Israelis und Errettung der Gläubigen und Auserwählten". Diese Worte kennzeichnen am besten die gottgesandte Prophetie seines eschatologischen Bußrufs, die er für sich beansprucht. Denn als gottgesandt betrachtet er sich im höchsten Grade: er ist „ein Hirte nach Gottes Rat und Willen", gesetzt, um „über die Herde zu wachen"; als ein „rechter Hirte" steht er den „falschen Propheten" gegenüber, und „im Namen des Allerhöchsten" tritt er auf als „Diener" oder „Knecht Gottes" „und Diener Jesu Christi, des Königs aller Könige", als „ein von Gott gesandter Bote", der „dem Dienste Gottes vorsteht". Und wie er „dem Regiment und Amt Gottes nach übersendet" ist, so hat er auch ein bestimmtes „prophetisches Amt", das er „als ein Kriegsmann des Herrn", „im Geist der alten Propheten, nach der Kraft und Wahrheit des lebendigen Wortes Gottes" führt; er ist nicht nur „Josua der andere", sondern geradezu der Daniel 12 geweissagte „Kriegsfürst Michael", ja ein „Fürst, ein König nach der Weise Davids". Und wenn die Soldaten der verschiedensten Heere „den von Gott im Namen seines Sohnes, des neuen König Davids (!) zur Verkündigung dessen Vorgerichtes auf Erden Daniel 7" ausgesandten Gifftheil „wegen Repräsentierung solches Titul oder Amts schimpfsweise König David genennet" haben, so hat doch sicher Gifftheil selber solchen Titel für sich ernsthaft in Anspruch genommen: er sah sich an als „denselben König David, welchen Gott gegen den Unglauben und Ungerechtigkeit der jetzigen Welt jetzund erwecket", als „König David den andern". Darum ist auch die Botschaft seiner Schriften „Gottes Wort", er selbst steht nicht nur im „Rat" oder im „Dienst Gottes",

sondern geradezu „an Gottes Statt“. Und wenn Gott nichts tut, ohne es seinen Propheten erst wissen und kundtun zu lassen, so ragt sein eigener göttlicher Auftrag doch über den Durchschnitt der Propheten hinaus: „Darum will ich der rechten Wahrheit Gottes nach nichts verschweigen, noch in meinem prophetischen Amt etwas versäumet haben ..., damit wohl erkannt und in acht genommen sei, weshalben ich allhie gewesen, denn Gott wird vor der Zergehung Himmels und der Erde keinen andern senden“. Nicht nur ein Prophet, sondern geradezu der Prophet der Endzeit ist Gifftheil. Gottes Recht und Gericht anzukündigen, ist sein Beruf. Wie ihn Gott „vor seinem großen und schrecklichen Tage, nämlich vor der Zergehung Himmels und der Erden zu senden verheißen“, so will er rechtzeitig die Gewissen wecken und dadurch die Menschen von der Kraft und Wirkung des Satans noch zu erretten versuchen. Denn der Endtag wird zeigen, wer sich einmal „mit der triumphierenden Kirche“ wird zu freuen haben. Aber als echter Bußprediger ist er geordnet, „nicht allein von der rechten Wahrheit Gottes zu zeugen, sondern auch den Kindern der Welt ... das Reich Gottes zu schließen und ihnen ... die ewige Verdammnis zuzueignen“. Diese letztere, negative Seite seines Bußrufs, die Strafandrohung für die Bösen, herrscht in seinen Schriften sogar vor: Gott sendet ihn, um „dieselbigen Leute, welche in diesen lang hin und wieder vor Augen schwebenden Dingen (ihn) dennoch nicht zu erkennen begehren, in Ewigkeit zu verdammen ... den falschen Propheten und Lehrern aber, welche von Gott und dem Reich, welches er in seinen Gläubigen hat, nichts wissen, wegen der vergeblichen Verheißung der Gnade Gottes den Schlüssel zu nehmen“. Noch können sie sich freilich „bedenken und zusehen, was ihnen zu tun“ sei, jedenfalls haben sie „keine Entschuldigung“. Denn Gott hat gerade ihn, der ihm um der Wahrheit willen schon so lange treu gedient hat, die Ursachen und die Hilfe dieser traurigen letzten Zeit wissen und kundtun lassen. Daß er dabei auch zum Teil lebensgefährlichen Verfolgungen ausgesetzt war, wird oft angedeutet; aber er hat ein gutes Gewissen: wird er doch von „den falschen Propheten, den Kindern des Unglaubens, um der Wahrheit willen“, d. h. also „im Namen des Herrn“ verfolgt. Und ob er seinen Feinden nur „eine Phantasei oder Gespött“ ist, ja von ihnen

„für einen Vaganten" geachtet wird, und er es noch täglich erfährt, daß sie „die Boten Gottes verspotten, höhnen und verfolgen und soviel an ihnen, mit giftiger Begierde und falschem Urteil töten", so läßt er sich doch dadurch nicht abschrecken, an „dem Reich der Trübsal und Geduld" weiterzuarbeiten; denn er schreibt ja eben, „damit man wisse, was man (mit ihm) hinwegtreibe". Gerade in den Verfolgungen erblickt er die göttliche Autorisation seines Berufes, denn Gott läßt seine Knechte stets „in so großer Mühe, Seligkeit und Geduld wider den Drachen oder das höllische Wesen des Tiers und seiner Zauberei streiten". Wie Gott in den Seinigen früher schon oftmals von der Welt verachtet wurde, und wie Christus von den Menschen nicht angenommen wurde, so ergeht es auch ihm, dem gottgesandten Propheten. Im Blick auf Christus, ja im Vergleich mit ihm, kann er sich stolz bezeichnen als „einen Kriegsfürsten nach der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes und seines Gerichtes gekrönet mit Leiden und Trübsal, gewappnet im Glauben, Hoffnung und Geduld, welche da ist unser Herr Jesus Christus". Darum ist er „geneigt, auch sein Leben zu lassen". Mag er jetzt „gleich Gott selbst lauter Hohn, Spott, Widerwärtigkeit, Verachtung und Verfolgung" finden, die Erfahrung wird es lehren, ob er von Gott Fähigkeit und Vollmacht zu seinem Berufe besitzt. Bei solchem selbstbewußten Freimut ist es nicht zu verwundern, daß Gifftheil des öfteren verfolgt wurde. Besonders übel scheint es ihm in seiner Heimat, in Württemberg selber, ergangen zu sein; 1624 wurde er ex carcere vor das Konsistorium geführt und des Landes verwiesen [1]. Er geht nach Brandenburg. Wohl als sein geistiges Testament hinterläßt er 1626 die Schrift „Dieses hat L. F. G. hinterlassen, so jemand nach ihm fragen würde" [2]. Und 1631 klagt er dem Herzog von Württemberg seine Not in einem Sendschreiben: „obwohl Gott in seinem einfältigen Knechte und Boten vor wenig Zeit in diese Lande verborgener Weise wie ein Dieb in der Nacht gekommen, und ihnen solche ihre Heuchelei, Zauberei und gottloses Wesen ihres falschen Gottesdiensts unerschrocken unter die Augen

1) Zum Folgenden vgl. den aktenmäßigen Bericht Chr. Kolbs in den Bl. f. Württemb. K.G., Bd. 4 (1900), S. 75 ff.

2) Waisenhausbibl. Halle a. S.



gestellet, so ist doch solcher Bote nach Art der Juden und der Kinder dieser Welt gar übel abgelohnet, und Gott an ihnen verlästert worden. „Sie bauen zwar der gerechten Propheten Gräber, legen denselben Stricke und Netze, sie darinnen zu fangen, aber es wird und soll denselben mit Unterdrückung der Wahrheit nicht gelingen" [1]. In diesem Schreiben an den Herzog scheint er auf seine Vertreibung von 1624 Bezug zu nehmen und nicht auf den Auftritt in Tübingen [2], der, wenn er überhaupt historisch ist [3], wohl in dem Jahre 1634 erfolgt sein muß. 1633 wird in Göppingen beim Untervogt und beim Buchbinder wegen Verbreitung von Gifftheils Schriften nachgeforscht; seitdem verschwindet er aus der württembergischen Kirchengeschichte. 1644, wo er in Emden weilt, blickt er auf eine schwere Anfeindung (in Hamburg?) zurück [4]). Auch in Schlesien hat er einmal nach seiner eigenen Angabe (in seiner Schrift gegen Engelbrecht) „einen solchen Propheten, welche die Welt nun gern erhalten wollt, dem Eifer des Herrn nach mit einem Schwert frisch von der Kanzel geschlagen". Einen näheren Einblick freilich in Art und Umfang dieser Verfolgungen verstatten uns die Quellen nicht; wie immer, so tritt auch hier seine Person in den Hintergrund, und das mit bewußter Absicht: will er doch durch seine Schriften nicht seine Person, sondern Gott geachtet wissen. Deshalb kommt ihm auch alles einzig und allein auf seine Schriften und auf die Verbreitung und Befolgung ihres Inhalts an. Dahinter tritt auch sein äußeres Leben völlig zurück.

Gifftheils Schriften, wie sie bereits aufgezählt wurden, sind teils im Original erhalten, teils in Kopien von seinem 28 Jahre lang bei ihm weilenden Amanuensis Joh. Friedr. Münster, mehr

---

1) Waisenhausbibl. Halle a. S.

2) Siehe oben S. 11, Anm. 2.

3) Vgl. Eifert, Geschichte von Tübingen I, 156 und Württemb. K.G. Stuttgart 1892, S. 441. Daß Störungen des öffentlichen Gottesdienstes durch solche „Zeugen des Geistes und der Gnade" damals nichts Ungewöhnliches waren, bezeugt z. B. für England R. Buddensieg in RE³ 16, S. 359. Vgl. auch Foxs Auftreten in der Kirche zu Nottingham. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868, S. 194ff. Auch andere Quäker sonst: ebd. S. 259.

4) Waisenhausbibl. Halle a. S.



noch von der Hand Joh. Permeiers; eine große Anzahl sind auch gedruckt eingefügt. Darunter finden sich einige auch von Arnold angeführte Schriften. Daß Arnold zahlreiche den Handschriften selbst unbekannte Schriften Gifftheils aufzählt, kann darin seinen Grund haben, daß Arnold ihn mit anderen Zeitgenossen (wie Gichtel) verwechselt und ihm Schriften zuschreibt, die ihm nicht zugehören, vor allem aber darin, daß jene Schriften nur uns nicht mehr (oder noch nicht wieder) bekannt sind. Wie unvollständig übrigens auch Arnolds Kenntnis über Gifftheil ist, geht aus der schon allein durch die Handschriften selbst gründlich widerlegten Schlußbemerkung zu seinem Verzeichnis von Gifftheils Schriften deutlich hervor: „Dieses werden die meisten scripta von Gifftheilen sein." Gerichtet sind sie an die Könige, weltliche und geistliche Potentaten, an viele Länder und Städte, denen sie in schärfster Tonart, zumeist in der Form von Bußpredigten, das Endgericht Gottes ankündigen und dadurch ihr politisches Verhalten zu bestimmen versuchen. Vor den Schranken der politischen und religiösen Parteien machen sie nicht Halt. Die vornehmsten Könige, Kurfürsten, Stände und Städte empfangen, gern oder ungern, seine Schreiben. Von Dresden (1627), Hamburg (1629), Berlin, dem „Roma Nova" (1631), von Spandau (1631), Zelle (1640), Emden (1644) und Rostock aus schreibt er an die Kriegsbeamten des Kaisers und der Liga, zumal an Wallenstein und Tilly, unbekümmert, ob sie seine Boten darum in Eisen schlagen lassen, und an die Regierung von Bayern ebenso wie an die Könige von Schweden und Dänemark, an Wrangel, an den Herzog von Württemberg und an Braunschweig und Lüneburg; die Kurfürsten des Reiches, zumal der von Sachsen, die Stände von Brandenburg, ja selbst der Ständetag von Regensburg und Leipzig und deren Bürgermeister, Städte wie Frankfurt, Ulm und Straßburg haben seine Mahnungen ebenso zu beachten wie die „Höhen"[1] oder Universitäten des Reiches; und sein Bekanntenkreis reicht von Holland (mit seinen Mennonisten) über Hamburg (Permeier) bis nach Berlin-Cöln (Crellius) und Nürnberg (Niclaß Pfaffen und David Creton), ja bis nach Zürich (Dallweiler). Kurzum, er schreibt an alle, die die rechte

1) So wohl nach 2 Kor. 10, 5.

Ursache und die rechte Abhilfe der Nöte dieser Zeit erkennen: „welche dem obschwebenden Verderben dem einigen, wahren und lebendigen Glauben nach zu steuern sich schuldig erkennen“. Darum ist die Beachtung, Kenntnis und Befolgung seiner Schriften „nicht allein nützlich, sondern auch nothwendig“. Sie haben die größte Bedeutung; viel ist an ihnen gelegen. Denn sie sollen retten, was noch zu retten ist, indem sie allenthalben, zumal den Regenten, „das Gewissen und den Glauben wecken“, damit sie dem Verderben steuern. Darum fordert er immer wieder zum Druck und zur Verbreitung seiner Schriften auf. Denn ihr Inhalt betrifft nicht nur einzelne Stände, etwa bloß die Universitäten oder Fürsten, sondern ganz Deutschland; überall, ja bis nach Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen sollen sie deshalb bekannt gemacht werden.

Als Beispiele für die Art dieser Schriften sind zwei damals weitverbreitete, aufsehenerregende Flugschriften charakteristisch: es sind dies die berühmte „Mitternachtsstimme“ und die Schrift von der „Zergehung dieser Monarchie“. Beide Stücke sind in den Handschriften sowohl handschriftlich als auch gedruckt überliefert und geben einen wertvollen Einblick in die Art und Verbreitung von Gifftheils Schriften. Die „Stimme, durch welche der Herr aus Zion also brüllet“ [1], findet sich nicht nur in einer Kopie von der Hand Permeiers, sondern auch als Autographon Gifftheils, sowie in einem schönen, plakatartig gehaltenen Druck in Folio. Wenn die Druckschrift selbst keine Jahreszahl nennt, so gibt doch die handschriftliche Fassung für den Druck das Jahr 1629 an [2]. Die „Stimme“ ist nicht adressiert, ist aber in evangelischen und katholischen Gegenden, in Schweden, beim Kurfürsten von Sachsen und in der Schweiz, und darum wohl auch dem Kaiser selbst nicht unbekannt geblieben. Sie wurde nebst einem eigenhändigen Begleitschreiben Gifftheils dem Wallenstein und Tilly übersandt, „welcher zwar den Boten in die Eisen

1) Joel 4, 16 (3, 21).

2) Die Datierung ist unsicher: sollte G. wirklich schon 1629 von Gustav Adolf als dem „Löwen aus Mitternacht“ geschrieben haben? Oder ist die „Stimme aus Mitternacht“ daraus zu erklären, daß G. 1629 von Hamburg aus schreibt? In einer späteren Ausgabe (nicht vor 1636) ist die Weissagung viel bestimmter auf Gustav Adolf zugeschnitten.

schlagen, aber doch bald wieder los gelassen". Wie schon ihr Titel sagt, ist sie „kein Gedicht, oder irgend eines Menschen Wahn, sondern Wind und Atem Gottes". Darum will ihr Verfasser sie auch „nicht als eines Menschen Wahn, sondern als wahre Erkenntnis des Willens Gottes ernstlich in acht genommen wissen". Inhaltlich erörtert die „Stimme" die Stellung des Regenten, insonderheit des Kaisers, vor Gott und vor den Menschen als seinen Untertanen im Blick auf die Notlage der Zeit. In schärfster Tonart wird gezeigt, wie der Kaiser sich an seinen Untertanen, ja am ganzen Menschengeschlecht gegen alle göttliche und natürliche Ordnung versündigt, und darum am Gerichtstage weder sich noch anderen wird helfen können. Aber es wird ihm, dem „Adler, aus Gottes Macht in die Federn gegriffen werden", „aus Mitternacht oder mitten in der Nacht ... kommt der Löw aus dem Geschlecht Juda". Gott wird die Seinen schließlich doch zu beschützen und zu erretten wissen. — Mehr religiösen Inhalts und ohne den politischen Einschlag ist die ausführlicher gehaltene Schrift von der „Erkenntnis der Zergehung dieser vierten Monarchia, und welcher Gestalt das Gericht Gottes auf die Völker dringet, welche dieselben inne haben". Sie ist in den verschiedenen Drucken in den Jahren 1626 und 1627 den vornehmsten Kurfürsten, Fürsten und Ständen, z. B. auch dem König von Dänemark, übersandt worden, und zeigt, wie die jetzige Weltregierung als das von Daniel geweissagte letzte Weltreich durch den „Stein ohne Hände" wird zerstört werden. Denn die Verderbtheit aller Berufsstände im Reich kennzeichnet die Gegenwart deutlich als die „4. Monarchie", so daß zur Rettung der Bedrängten der Anbruch des „Tages Gottes" zu erwarten steht. Darum gilt es, sich wenigstens noch in letzter Stunde zu bekehren. In ihrer Form sind diese Schriften ausnahmslos religiös-biblisch, und zwar vorwiegend biblisch-apokalyptisch orientiert. Denn wie alle Dinge „in der Kraft des lebendigen Wortes Gottes" bestehen, so sind auch diese greulichen Zeiten der letzten Tage „in Gottes Wort längst zuvor verkündigt und angezeigt". Die hl. Schrift wird darum außerordentlich hochgeschätzt. Das zeigt sich rein zahlenmäßig in den über 4000 Schriftzitaten, wobei die apokalyptischen Bücher oder Kapitel der Bibel, wie Jesajas, Psalmen, Daniel, Matthäus 24 und Apokalypse den weit-

aus breitesten Raum einnehmen[1], mehr aber noch darin, daß fast alle Ereignisse und Zustände unter biblischem Bilde und in apokalyptischem Gewande dargeboten werden. Oft dient die Geschichte des Alten Testaments nur zur Verdeutlichung, zuweilen wohl auch zur Verhüllung der Gegenwart. So ist er selbst der „König David" der jetzigen Endzeit, „ausgesandt zum Abendmahl und Hochzeit des Lammes auf dem Berge Zion", um den „falschen Propheten in Schafskleidern" entgegenzutreten und „wider das höllische Wesen des Tiers" zu streiten. Und bei der Schilderung dieser „vierten Monarchie" der Jetztzeit finden auch Sodom und Gomorrha, auch Pharao und die ägyptischen Plagen, ja selbst die Könige von Assyrien und Babylonien ihre Nachbilder. Aber schließlich wird doch der „dreiköpfigen babylonischen Hure" ein Ende bereitet durch den bevorstehenden „Tag des Herrn", wo „der Berg Zion, die werthe Stadt Gottes, das neue Jerusalem" aufgehen wird; dann werden alle Feinde „nur Stroh" sein. Alle biblischen Bilder und Vergleiche jedoch aufzählen zu wollen, hieße sämtliche Gedanken Gifftheils schon hier entwickeln. Immer ist es jedenfalls die Bibel, „das Wort Gottes", die die Gegenwart verstehen und die nächste Zukunft recht würdigen lehrt, indem sie von alle dem, zumal von dem „Gericht Gottes", „sonnenklar zeuget". Freilich beruft sich Gifftheil außer auf diese Schriften „der heiligen Propheten und Apostel" auch auf die „anderer von Gott hocherleuchteter Männer" aller Jahrhunderte und auf die von den „alten Lehrern, als welche mit hoher geistlicher Weisheit und tiefer Erkenntnis Christi erfüllet gewesen", gewiesenen „Weg in die ewige Seligkeit". Daß überhaupt die Autorität der Bibel mehr theoretisch behauptet als praktisch durchgeführt ist, wird durch den Nachweis zugestanden, daß auch die biblische Weissagung nicht unbedingt bindend sei, wie an zwei Beispielen aus dem Alten Testament dargelegt wird[2].

1) Von den insgesamt 4060 Schriftzitaten entfallen 2300 auf das A. T. gegenüber 1760 im N. T.; dabei sind Jes. mit 606, Apok. mit 366, Jerem. mit 346, Psalmen mit 300, Matth. bes. Kap. 24 mit 169, Daniel mit 127 Zitaten vertreten.

2) Die Bußpredigt des Jesajas an Hiskia Jes 38; und die des Jona an die Niniviten Jona 3, 4: „denn solches nicht der Meinung verkündigt wird, als wenn es also schlecht, und ohne einiges Bedinge sollte geschehen:

3.

Der Inhalt von Gifftheils Gedanken ist im einzelnen folgender:

a) Daß diese jetzige Welt die letzte, die vierte Monarchie ist, geht aus den allgemeinen Zuständen als den Anzeichen des nahenden Endgerichtes deutlich hervor. Denn trotz des äußerlich herrlichen Scheinwesens ist doch die Zerrüttung in allen Berufsständen offensichtlich: der Lehrstand der Geistlichen ergeht sich in hoffärtigem Disputierwesen, worunter das praktische Christentum mißachtet wird. Recht und Gerechtigkeit ist trotz, ja gerade wegen der Menge der Juristen schon längst nicht mehr zu finden. Der Nährstand ist durch die gewissenlose Übervorteilung des Nächsten von Grund aus verderbt; das Opfer ist allein der „Blutarme", von dessen Schweiße sich alle nähren, während er selber darunter Not leiden muß. Deshalb wird Gott selbst bald richten auf seinem Erdboden, indem er „das Reich errichtet, welches der Zerteilung dieser Monarchia folget". Das Haupt- und Grundübel aber, dem alles Verderben „leiblicher und geistlicher Art" entstammt, ist der Krieg, „die Leibes- und Seelenmörderei" dieser Zeit. Der Krieg, gerade dieser end- und aussichtslose Krieg, ist das spezifische Kennzeichen der vierten Monarchie. Ist doch Gifftheil ein energischer Gegner des Krieges als solchen, und zwar aus dogmatischen, humanen und weltgeschichtlich-theokratischen Gründen. Der Krieg kehrt die Lehre Christi, seiner Jünger und Apostel freventlicherweise völlig um: er ist gegen Jesu Gebot. Denn die Rechtgläubigen, die nach einem anderen und besseren, nämlich nach dem himmlischen Leben trachten, haben kein Recht, hienieden ein irdisches Weltreich anrichten zu wollen. Wie Christus sein innerliches Geistesreich (Luk. 17) in allen Dingen von der äußeren Schwertgewalt unterschieden und den Seinigen sein eigenes Beispiel zur Erduldung aller über sie verhängten Trübsale und Verfolgungen hinterlassen hat, so dürfen eben darum auch die Christen keine Kriege führen noch sich an ihren Feinden rächen. Vollends sinnlos aber ist es, nun gar „wegen Erhaltung des Wortes Gottes" Krieg und Em-

Sondern mit dem Vorbehalt, wenn es der Herr aus gewissen Ursachen nicht ändern will, und ihm solches die Menschen durch ihre Buße und eifriges Gebet nicht abbitten".

pörung zu erregen. Ein Glaubenskrieg ist ein Widerspruch in sich selbst: „Gottes Wort“ läßt sich damit weder erhalten noch vertreiben. Empört stellt Gifftheil darum seiner ganzen Zeit die Frage: „Wie wollt ihr mit Feuer und Schwert, mit Rauben und Morden, den Glauben, das ist durch des Teufels Werk das Reich Christi verteidigen? ... Wie könnt ihr, die ihr in euern abgesonderten Religionen euch gegenseitig für Feinde Gottes achtet und haltet, nun Bunde widereinander, ja ein jegliches Teil wider seine Religionsglieder machen?“ Die Erfolglosigkeit solches Beginnens lehrt schon die Geschichte. In Wirklichkeit ist auch der sog. Glaubenskrieg nur ein Vorwand der Großen, um nach ihrem eigenen Wohlgefallen die Menschen ins Verderben zu stürzen. Klagend gedenkt er immer wieder „der armen Leute, welche hierüber ausgesaugt, und deren Nahrung oder Schweiß unnützlich verschwendet, und der elenden Schafe, so deshalb vergeblich geschlachtet“ werden. Statt daß die Regenten die allgemeine „zeitliche und ewige Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes“ suchten, vernichten sie diese. Und diese Selbstherrlichkeit ihres Tuns auf Kosten der armen, zertretenen Allgemeinheit läßt ihn immer wieder gegen die Kaiserlichen und Schwedischen, gegen Katholiken und Evangelische die schärfsten Töne anschlagen. Und dazu kommt als Hauptgrund, daß der Krieg doch letztlich ein Versuch ist, Gott in sein Gericht, d. h. in seine Weltregierung einzugreifen: mit der eigenen Rache und Feindschaft wollen sie „den ewigen Rat Gottes unter die Füße treten und diesem dem Allerhöchsten noch in sein Gericht greifen“. Wer Gott angehören will, sollte darum vielmehr „im Geist durch den Glauben auf die Erlösung Zionis warten und hoffen“. Denn die Waffen der rechten Ritterschaft sind geistlich; damit sollten sie „als geistliche Reiter, Priester und Könige, nach der Kraft des lebendigen Worts erstlich wider sich selbst, folgends zugleich auch wider das Satanische Wesen der Welt kämpfen und streiten“. Auch die Vertilgung der Feinde Gottes ist darum nur nach der Kraft des Glaubens und der wahren Gotteserkenntnis zu erstreben. Aber die, die „in eigner Rachsinnigkeit“ durch solche Kriege das Walten Gottes zurechtweisen oder abschwächen wollen, die werden gar übel bei Gott anlaufen. Schließlich wird eben sein Rat und Wille die Oberhand behalten.

Ein gewisser Widerspruch zu dieser absoluten Verwerfung des Krieges ist es freilich, wenn Gifftheil im einzelnen Falle doch auch die Berechtigung, ja die Notwendigkeit zum Kriegführen zugesteht. Wie er in dem gegenwärtigen Kriege eine Strafe Gottes „unsrer vielen und mannigfaltigen Sünden halber“, also doch etwas Gottgewolltes, ja ein zum göttlichen Heilsplan mit seinem Volke gehöriges Werk Gottes erblickt, so ist für ihn mit dem Gebot der Feindesliebe doch auch die Meinung vereinbar, daß die falschen Propheten, die die Leute betrogen und verfolgt haben, eigentlich noch vor dem Ende der Welt „durchs Schwert vertilget“, die hohen Schulen aber, davon sie herkommen, abgebrandt oder zerstört werden müßten. Es gibt somit Kriege, worin man „nach Gottes Willen verfährt, und in allem seinem Tun göttliche Ordre erwartet, wie die Helden Gottes allezeit getan haben und noch tun müssen, so es Gottes Erlösungskriege sein sollen“. Aber vielleicht rechnet er hier mit dem Krieg als mit dem tatsächlichen Zustand und beurteilt ihn eben nur als ein durch die Feinde vollzogenes göttliches Strafgericht. Eine Ausnahme freilich bildet eine Aufforderung an die Städte des Reiches, sie möchten aus Gehorsam gegen Jesu Gebot, nicht zu kriegen, vom Kaiser abfallen; falls er sie jedoch mit Gewalt zwinge, so sollten sie ihm nach Erforderung der Notdurft „Feuer und Schwefel aus allen Städten“ bieten. Wenn auch anhangsweise, freilich von der Hand Permeiers, hierzu sofort ausführlich nachgewiesen wird, daß, obgleich „solch christ-evangelisch benamte Untertanen und deren Beamte und Vorsteher, sowohl politischer als geistlicher Weise etwa ein Fug und Recht haben möchten“ zu solchem Tun, dennoch „dieses noch etwas zu frühe und unzeitig, ja auch der Prophet-Christ-Apostolischen Ordinari-Regel ungemäß angeraten“ sei, so wird doch von Gifftheil selbst eben der Krieg als defensive Notwehr gebilligt, wie er überhaupt auch für ihn als die ultima ratio immer bestehen bleibt: „Hilft Gottes Wort nichts“, so muß der Krieg „mit Gewalt ins Mittel schlagen“; und auch wo Gottes Urteil zwischen rechten christlichen Herrschern und ihren Feinden entscheiden soll, bedarf es doch immer auch der Kriegsleute, so daß demnach auch „ein Kriegsmann zu kriegen ... von Gott geordnet“ sein kann. Er selbst stellt sogar ausführlich folgende acht Forderungen für die „rechten christ-

lichen Soldaten oder Gefäße der Gnade": Sie sollen: 1. Gott von Herzen fürchten und nichts wider sein Gebot tun. 2. Gott lieben statt ihres Eigenwillens. 3. Auf Gottes Allmacht statt auf die äußere Kriegsmacht vertrauen. 4. Allein durch Heiligung, nicht durch Raub reich werden wollen. 5. Die wahre christliche Kirche und den rechten Sabbat im Herzen haben. 6. Gott und seinen Dienern gehorchen. 7. In Liebe, nicht in „Rachsinnigkeit" Krieg führen. 8. Mit ihrem Solde zufrieden sein. Und ein anderes Mal fordert er die Mark geradezu auf, „zur Erhaltung der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden" ein Heer anzuwerben für den Fall, daß eine friedliche Vermittlung zwischen den streitenden Parteien nicht zustande komme.

Gerade weil die weltliche Obrigkeit an Gottes Statt zu regieren eingesetzt ist, sollen sich die, die das weltliche Regiment führen, „nicht so gar der Wirkung des Satans unterwerfen" und dadurch die Anrichtung des göttlichen Reiches verhindern. Wie es vor Gott kein Ansehen der Person oder des Amtes gibt, so hat die Obrigkeit entsprechend der Verpflichtung ihrer Untertanen zum Gehorsam ihrerseits die Pflicht, diesen „dem Gewissen nach" vorzustehen, und nicht etwa gar „die Leute wider Seel und Gewissen zu glauben zu bedrängen". Glaubenszwang und Glaubenskrieg sind gleich verwerflich.

b) Das bestimmt zugleich Gifftheils Stellung zum Kaiser: dieser will Gott und seine Gläubigen unterdrücken und ist darum geradezu „das weltliche Haupt des greulichen oder schädlichen Tieres", auf das die Apokalypse für die Endzeit hinweist, der weder die göttlichen noch die natürlichen Ordnungen beachtet, sondern „schnurstracks nach seinem eigenen Wohlgefallen in der Kraft des lebendigen Teufels" dominiert. Er ist das auf der Welt lastende „babylonische Joch". Ihn, der sich leiblicher und geistiger Weise wider Gott auflehnt, verdammt Gifftheil zum zeitlichen Untergang, ja zum ewigen Tode: „Wehe ... dir, du dreiköpfige Hure, denn deine Schande und Scham soll gänzlich entblößet und das Tier, darauf du dich verläßt, soll gefället werden." Darum sollen ihm die Evangelischen nicht etwa nachgeben und so durch ihren Anschluß an ihn wieder aufhelfen; denn er würde ihnen die Glaubensfreiheit doch nicht zugestehen, da er sich nicht für verpflichtet hält, ihnen als Ketzern Versprechungen zu halten.

Darum warnt er auch die ligistische Partei, insonderheit Tilly und Wallenstein, vor ihrem widergöttlichen Treiben, und nach Wallensteins Tode zeigt ein Spottgedicht als Grabschrift auf diesen Neu-Philistinischen Goliath [1], wie dieser „gut römische“ „Mammeluck“ bei all seinen süßen Worten doch ein Tyrann gewesen: „Wollt endlich mehr als Kaiser sein, Büßt’ drüber miteinander ein Leib, Ehr, Gut, fast Seel dazu, Ei, seht doch, was die Ehrsucht tu’.“ Darum haben auch die übrigen Regenten des Reiches keinerlei Recht, die Armen „wegen Erhaltung ihrer Judaischen oder verräterischen Freiheit mit einer immerfort währenden Kontributionslast oder Schatzung über der andern“ zu beschweren, um den Krieg dadurch fortsetzen zu können. Denn so lange zumal der Kaiser wider Gott steht, hat auch er weder vor Gott noch vor der Welt Macht und Recht, „die Einwohner, Fürsten und Stände des römischen Reichs, bevorab keinen Churfürsten dazu anzumaßen, ihm in seiner widergöttlichen Sache, der Fortsetzung der päpstlichen Greuel, beizustehen“. Ließen sie sich von ihm zum Gehorsam betören, so würden sie damit „dem Kaiser zu Gefallen, aber Gott im Himmel zu Trotz“ handeln und Gottes Zorn im Himmel über sich selbst dadurch nur noch vergrößern.

Überall steht Gifftheil hier in scharfem Gegensatz zu dem Kaiser und „seinem Anhange“. Aber ebensowenig nimmt er für die Evangelischen, speziell für die Schweden Partei. Wiederum sind es deutlich die drei Gründe, die Lehre Jesu, die Not der Untertanen und das sich in der Geschichte selbsttätig auswirkende Gottesgericht, um derentwillen Gifftheil den Krieg überhaupt verwarf, die auch hier seine Kritik der Schweden bestimmen: Wie sie den natürlichen Ordnungen und der Gerechtigkeit nach auf des römischen Reiches Boden überhaupt ganz und gar nichts zu schaffen haben, so wird ja durch ihr Kriegswesen die Lehre Christi, seiner Jünger und Apostel wissentlich, vorsätzlich und mutwillig mit Füßen getreten und zu Boden gestoßen, aber dafür

---

1) Ähnlich auch sonst; so z. B. später der Breslauer Carl Hofmann in seinen „Allerhand Kurtzweiligen Grabschriften“, 1663, über Wallenstein:

Hier liegt das große Haupt, so jetzt wird ausgelacht,
Viel wissen das von mir, so ich mir nie gedacht.
Das wußt’ ich, daß ein Stein nicht leicht ein Stern kann werden,
Ein Stein, wie hoch er wollt, fällt endlich doch zur Erden.

„steht ihnen die Hölle offen“ und „auf ihrer Seele und Gewissen“ stehen alle die, für die sie vor Gottes Angesicht strenge und schwere Rechenschaft werden ablegen müssen. Ihr „überteuflisches Mord- und Raubwesen“, das die armen Menschen beschwert, läßt ihn geradezu von den „schwedischen Heuschrecken“ als von einer Landplage reden. Denn auch die Schweden suchen weder die Ehre Gottes noch die allgemeine Wohlfahrt der Menschen, weshalb man sich auf sie so wenig verlassen darf wie einst das jüdische Volk auf das „Schilfrohr“ Ägyptens. Darum mußten sie auch von ihrem „unzeitig zuweit extendiertem und von Gottes wegen eigentlich limitierten Offensionsvornehmen“ [1] wieder zurückweichen. Und was sich unter dem neuen Oberbefehl Wallensteins über die kaiserlichen Truppen 1631/32 an den Evangelischen mit der Vertreibung der Sachsen aus Böhmen, vor allem aber in Gustav Adolfs eigenem Schicksal in der Schlacht bei Lützen erfüllte, das sprach Gifftheil prophetischen Geistes bereits im Jahre 1630 in einem an den Schwedenkönig und an „die Versammlung der Roman-Katholischen Stände des römischen Reichs zu Regensburg“ gerichteten Schreiben warnend aus mit den Worten: „Weil aber der König aus Schweden dasselbige Unwesen, welches er ... angefangen, weder vor Gott noch vor der Welt ... für sich selber nicht verantworten kann, wird ihm derenthalben in einer an ihn gelangten Posaunschrift sein eigner Fall und Gericht zuforderst verkündiget“.

Wie Gifftheil auch damit dem Kriege als solchem entgegenzuwirken versucht, wie für ihn dieser große Krieg das Anzeichen der vierten Monarchie ist, so sieht er zugleich tiefer und weiter, indem er diese durch den widergöttlichen Krieg herbeigeführte vierte Monarchie beurteilt hinsichtlich ihres Grundes, ihrer Ursache und ihrer Wirkung; ihr Grund ist die Glaubenstrennung, ihre Ursache sind die falschen Lehrer, und ihre Wirkung sind die immer weiter einreißenden Greuel des Papsttums.

Der Krieg hat seinen Grund in der inwendigen, geistigen und geistlichen Entzweiung, d. h. im Unglauben der Völker. Die äußeren Empörungen und Kriegshärten sind aus der Glaubens- oder Gewissensuneinigkeit entsprungen. Torheit, ja eine Wirkung des lebendigen Teufels ist es, „das eitle Weltwesen“ und „das

1) Die Formulierung stammt von Permeier.

getrennte sektische Religionswesen“ erhalten zu wollen und darüber jeden Rest von Glauben, Liebe und Gerechtigkeit zu verlieren. Denn die inwendige, geistige Trennung hat auch das Band der Liebe aufgelöst: „Die Zerteilung dieser vierten Monarchia, nämlich die auswendigen Zerrüttungen oder Empörungen in der Welt haben ihren Grund und Ursprung von der Zerschneidung, inwendigen Trennung im Geiste oder Auflösung des Bandes der Liebe Gottes, daran die trüglichen Arbeiter, so sich für Christi Jünger und Apostel ausgeben, erst Schuld und Ursach: vor welchen reißenden Wölfen in Schafskleidern denn eine jede Sekte sich wohl vorzusehen, das Wort Gottes nicht verachten solle, welches deshalben längst zuvor gegeben“. Das ist der Vorwurf, der alle drei Konfessionen gemeinsam trifft, daß sie „mit ihrem sektischen Babelwesen“ ihre Untertanen in Krieg und Unglück stürzen, und mit „ihren zerrütteten Meinungen“ sie noch in die Irre führen. Es ist „eine Leibes- und Seelenmörderei, welche ... bei ihrem auswendigen Tempelwesen auf allen dreien Religionen, Rotten oder Sekten darinnen geschehen, und noch überall öffentlich im Schwange gehet“, daß ein jeder um seines Religionswesens willen Krieg angefangen hat. Diese Glaubenstrennung zeigt gerade, daß das ganze Christentum seiner Zeit ein bloß vermeintliches, falsches und heuchlerisches, ein Maul- und Scheinchristentum ist. In Wahrheit sind es „Heiden, die sich Christen nennen“. Der rechte christliche, dem Grunde der Apostel und Propheten entsprechende Glaube, der „Wahrglaube“, wie ihn Gifftheil vertritt, hat mit solchem „Wahnglauben“ nicht das geringste gemeinsam. Seinen Ausgang hat freilich der Irrtum und das Verderben bei der katholischen Partei genommen. Das Reich des Papsttums und das Reich des Widerchrists und Teufels sind miteinander identisch. Denn der Papst ist „der falsche Hauptprophet“, und ihm zur Seite stehen „die Jesuiter, in denen der Teufel wohnt“. Sie sind die Hauptursachen dieses vergeblichen Krieges; denn „die Praktiken der kaiserlichen Pfaffen und Jesuwieter“ haben bisher nichts weiter zuwege gebracht, als daß sie das ganze römische Reich, das heißt die Länder ihrer eigenen Untertanen, in Unruhe, Aufruhr und Verderben gestürzt haben. Unverzeihlich ist es zumal, daß der Kaiser die von seinen Vorgängern innegehaltenen Abmachungen der Confessio Augustana übertritt und damit die Leute

„wider ihre Seele und Gewissen“ zu glauben zwingt. Und daß der Papst „mit seiner tyrannischen Abgötterei und Greueln noch allhie unter dem Himmel durch ein ernstes Gottesgericht wird vertilgt werden“, ist sicher. Aber ebenso antichristlich wie das Papsttum sind auch die beiden anderen „Sekten“, die lutherische und calvinische Konfession: „Der Papst ist nicht allein der Antichrist, die Babel hat sich nun in drei Teile, nämlich in die lutherische, calvinische und päpstische Sekte geteilet, als welche Christum dem ungefärbten Glauben nach, und nach der Liebe des unvergänglichen Samens inwendig in ihren Herzen oder Gewissen verlassen, sich lang untereinander gebissen und gefressen, und darüber verzehret worden, deshalben dann viele wider Christum, dabei zu merken und zu erkennen, daß das Ende nicht weit sein muß.“ Die zumal anfänglich unter ihrem „calvinischen Heiland“ König Friedrich so hochgerühmten Calvinisten werden von Gifftheil auch ziemlich feindselig betrachtet. Wie ein besonderes an D. Crellius und andere reformierte Prediger zu Berlin-Cöln gerichtetes Schreiben aus dem Jahre 1631 zu erkennen gibt, ist Gifftheil auch ihnen durchaus nicht wohlwollend gesinnt.

Am ausführlichsten sind die den Evangelischen gemachten Vorwürfe gehalten. Zwar sind sie „das heilige evangelische Volk“, zwar erkennen sie mit Recht „Jesus Christus als den einigen Mittler, Heiland und König der Seelen“, ohne „noch anderer Neben- oder Untermittler oder Statthalter“ zu bedürfen, zwar ist ihre Confessio Augustana eine Bestätigung von „Gottes Rechten aus seinem heiligem Bibelbuche“, zwar sind sie von den Katholiken „um des Bekenntnisses willen der Wahrheit“ angefochten; aber gleichwohl dürfen sie sich nicht in falscher Sicherheit verstocken; denn auch sie sind nur vermeintlich Evangelische, in Wirklichkeit aber „Baaliten, die sich evangelisch nennen“. Und wehmütig wird der jetzt zerstörten Kraft des Glaubens, wie ihn Luther ausführlich beschrieben hat, gedacht. Daß sie nun vollends „in der Grundsuppen dieser alten erkalteten Welt noch ein irdisches Paradeis suchen, und mit dem Schweiß der Armen, ja zu ihrem zeitlichen und ewigen Verderben“ gern ein irdisches Reich anrichten wollen, um dadurch die Katholiken zu verdrängen, ist vollends Unrecht. Daß auch sie wider Gottes Ordnung Krieg führen, ist ihre eigentliche Sünde.

Darum ist die tiefere Ursache des Krieges bei den falschen Lehrern, und zwar aller Parteien, zu suchen. Denn damit wird in der Not der Zeit nichts erreicht, daß man nur Städte und Länder verbrennt, sich gegenseitig erwürgt oder totschlägt oder unschuldig Blut vergießt, sondern „die Betrügerei der falschen Propheten, welche sich evangelisch nennen, muß am vordersten hinweggetan werden“. Darum gilt ihnen, den evangelischen Lehrern und Predigern, Gifftheils Zorn ganz besonders. In gewaltiger Bußpredigt wird ihnen gezeigt, wie das jetzige Verderben die schädliche Frucht ihres Tuns und Treibens ist. Denn eigentlich wären sie ja, schon von Amts wegen, am ehesten dazu berufen, dem Verderben abzuhelfen. Aber statt dessen haben sie den Krieg zugelassen und gebilligt, ja um ihres alten uneinigen Heuchelwesens willen noch dazu angereizt, und sind darum an dem leiblichen und seelischen Verderben des armen Menschengeschlechtes die allererste Schuld und Ursache. Sie, die „auf Mosis Stul und an Gottes statt“ sein wollen, haben somit Jesus als den Grundstein verworfen, verleugnet und verlästert, indem sie bei dem ausbrechenden und immer weiter um sich greifenden Kriegsfeuer geschwiegen und geschlafen haben, wo sie doch gegen den Krieg hätten Einspruch erheben und dadurch das Verderben hätten abwenden sollen. Sie sind darum dafür verantwortlich, daß das viele Blut „wider Gottes Gericht gegen den Kaiser und die babylonische Hure“ vergossen wird. Sie sind die Ursache, daß sich niemand mehr des anderen annimmt, wie es das Evangelium erfordert. Ihre ganze Tätigkeit besteht darin, daß sie durch eitles Rhetoricieren das Gottesvolk verführen. Sie sind „das dumm gewordene Salz“. Es sind eben „falsche Lehrer, Apostel und Propheten“. Darin stimmen die geistlichen Führer der Kaiserlichen und schwedischen Partei überein; es sind Wölfe in Schafskleidern, Mietlinge, von Gott nie erkannt und ungesandt; sie lügen wider Gott und sein Wort, was sie wollen, denn sie sind am Glauben erstorben. Darin dienen sie auch nur der Welt und „ihrem Bauche“, sind Satansdiener und Mitglieder des Reiches des Antichrists, ja der Teufel selbst ist in ihnen. Als Begründung für diese scharfen Vorwürfe führt Gifftheil immer wieder die Tatsache an, daß sie dem Kriege nicht Einhalt geboten oder doch wenigstens Einspruch dagegen erhoben haben; offenbar denkt er dabei an Bußpredigten und

Mahnrufe an die Großen des Reichs, so wie er sie selber verfaßt hat. Aber statt dessen fördern sie den Krieg noch durch ihre leichtfertigen Absolutionen. Zumal die evangelische Praxis scheint darin bedenklich gewesen zu sein, daß sie den Kriegsleuten die Sündenvergebung besonders erleichterte; vielleicht im Sinne einer falschen Beugung vor den Großen der Erde aus Eigennutz [1]: „Habt ihr nicht den Gewaltigen und Reichen dieser Welt in ihrem öffentlichen Hochmut, Stolz, Geiz, Ungerechtigkeit und Vergewaltigung der Elenden, Verschwendung der Gaben Gottes und beharrlicher Unbußfertigkeit, geheuchelt, ihnen um eures Genießes willen Frieden und Vergebung der Sünden versprochen, sie zu des Herren Tisch gelassen und große Dinge über sie gerühmet, obgleich ihre Hoffart ... jedermann vor Augen?“; vielleicht auch in dem Sinn, daß sie dem Soldatenstande als dem Verteidiger des wahren Glaubens einen Vorzug einräumte: „Wie könnt ihr das verantworten, daß ihr viel Tausenden, so man auf die Schlachtbank führet, in ihrem offenbarem mörderischem Vorsatz mit Christi teurem Verdienst tröstet, des Herrn Abendmahl verreichet, und sie darauf ihre Brüder mit Feuer und Schwert erwürgen, wissentlich hinschickt? Ist nicht Christi Mahl ein brüderliches Liebesmahl?“ Demgegenüber nimmt unser Bußprediger einen ganz anderen Standpunkt ein: wer im gewöhnlichen Leben einen Menschen tötet, ist nach dem fünften Gebot ein Mörder; wer im Kriege viele tötet, erst recht. Demnach wäre solchen die Absolution gerade zu erschweren, wo nicht zu verweigern. Das ist die Hauptschuld, daß „der Satan durch seine Diener, die falschen Apostel und trüglichen Arbeiter solche Greuel absolviret oder vergibt“. Solch heuchlerisch, laues Wesen ist widergöttlich. Denn die Geistlichen, die solche Sünde, wie der Krieg es ist, absolvieren [2] und

---

1) Der Eigennutz bestand zunächst schon in den empfangenen Beichtgeldern: „Warum habt ihr solche kriegerische Belialskinder zu des Herrn Abendmahl verstärket, Geld von ihnen genommen, und ihnen an Gottes Statt Vergebung ... verheißen?“ Ähnlich auch sonst.

2) Vgl. die Schrift: „Theologische Gewissensfragen von der Absolution und Communion der Feinde des Vaterlandes. Nach beyderseits Gründen Satz und Gegensatz erörtert durch einen Christlichen Evangelischen und von obgedachten Feinden heftig verfolgten Pfarrer, nunmehr seligen M. Joh. H. Pf. u. D. zu H. in T. Jetzo von seinen Erben in Druck gegeben i. J. 1644“ (angeführt bei Karl Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse

dadurch noch dazu anreizen, „die sind nicht aus Gott, sondern aus dem lebendigen Teufel, und gehören zuforderst in die ewige höllische Verdamnis, ... sie seien darnach Lutherisch, Calvinisch oder Catholisch“. Gerade den evangelischen Predigern gilt seine Warnung immer wieder: „Die falschen Lehrer und Propheten aber, von denen die Welt jetzo erfüllet, als welche erstlich von Gott weder erkandt noch gesandt, folgends das Wort Gottes fälschen und verkehrt lehren, und sich nicht an das Haupt halten, da der ganze Leib sich aneinander enthält oder durch Gelenke und Fugen Handreichung von einander empfängt, wie es die zeitliche und ewige Wohlfahrt erfordert der armen Mitglieder, so in andern Orten zu einem Exempel mit Leib und Seel untergehen und verderben müssen, die gehören alle vor dem Papst zu Rom in die Hölle und ewige Dunkelheit hinunter, demselbigen Tage und Gerichte nach, so wegen gründlicher Veränderung und Abwendung dieses obschwebenden zeitlichen und ewigen Verderbens bei Gott oder im Rat des Allerhöchsten beschlossen, dieweil sie, die verfluchten Leute, ein Evangelium predigen, davon in dem Worte Gottes nichts geschrieben stehet, und außer Christo der Gemeinschaft in und mit Gott einen Weg zu dem Vater in das ewige Reich Gottes machen wollen. Davon dann die Witwen ihr Raub und die Waisen ihre Beute sein müssen, so unter diesem obschwebenden Unwesen untergehen und zerstört werden.“ Statt „Christum zu spalten“, sollten sie vielmehr die Leute dem wahren Predigtamt nach bereiten, d. h. sie in Gott erbauen und „sich nach dem wahren Glauben im Geist und im Band der Liebe also vereinigen, daß sie eins werden, einander Handreichungen der Liebe zu leisten“; mit anderen Worten eine friedliche Vereinigung der Konfessionen im rechten Glauben herbeizuführen, das stellt er als ihre eigentliche Aufgabe hin, die sie bisher freilich völlig verkannt und versäumt haben. Darum haben sie auch die Folgen zu tragen: die Wirkung der durch die falschen Lehrer verursach-

und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, Tübingen 1917, S. 14), die nach 1634 ausführlich den Standpunkt vertritt, daß ein kursächsischer Pfarrer dem sterbenden schwedischen Soldaten Absolution und Abendmahl verweigern müsse, weil man in den Schweden „freundliche Einbrecher“ sah. Aber solche nationalistische Engherzigkeit ist bei Gifftheil einer absoluten Religiosität gewichen.

ten Glaubenstrennung wird eine noch größere Ausbreitung der „Greuel des Papstes“ sein. Denn diese falschen Propheten werden noch vor dem Papste vertilgt werden, gerade über sie bricht Gottes Gericht am ehesten herein. Und in einem ernsten Mahnschreiben vom Jahre 1631 wird darum z. B. der Herzog von Württemberg aufgefordert, gegen diese einzuschreiten, da sie als die eigentliche Ursache des soweit eingerissenen Verderbens ihrer wohlverdienten Strafe nicht entgehen werden: „Daß sich aber die heutigen Evangelischen einbilden“, so heißt es in dem genannten Brief, „als wollten sie den Papst dämpfen, und hiergegen ihre falschen Lehrer und Götzen mit dero selbsterwählten Geistlichkeit und heuchlerischen Gottesdienst durch Schwert und Feuer verteidigen, und darüber in ihrer Pracht der Armen Schweiß und saure Arbeit verschwenden und viel Tausende der elenden Schafe auf die Schlachtbank führen, dadurch stürzen sie sich erst selbst in des Papstes Gewalt (wie die Erfahrung schon bezeuget), und über das in die ewige Verdammnis. Denn weil durch den wunderlichen Betrug und kräftige Wirkung des Satans in seinen Aposteln Christus, das Licht und (die) Kraft des Glaubens und die wahre Erkenntnis Gottes und Christi inwendig in den Menschenherzen ausgerottet, und daher die Übertretung und allgemeiner Unglaube über Hand genommen, so ist offenbar, daß diese Mietlinge und schädlichen Männer, die von Gott nicht gesandt noch gelehrt, und sich doch an Christi Statt aufgeworfen, für Gott (als) die rechten Ursacher sind erfunden des weit eingerissenen Verderbens, als dadurch ihre Heuchelei und Zauberei das gottlose Wesen wie ein Feuer im Zorn Gottes angezündet, daß viel tausend Menschen eine Speis des verzehrenden Zornfeuers sein, und an Leib und Seel verderben müssen; denn die versprochene Freiheit und Sündenvergebung dieser Götzen bei solcher Gottlosigkeit ist eitel Wind und eine schädliche Verführung. Darum werden auch solche falsche und betrügliche Arbeiter, so in größter Menge unter Christi Namen da sind, zerstreuet und erst in den Abgrund hinunter geschickt werden, ehe und zuvor der Papst mit seinen Greueln vertilgt wird. Denn das Gericht Gottes, das ist die Abschaffung und Veränderung solches schädlichen Wesens nimmt seinen Anfang an des Herrn eignem Volk und Hause.“ Zwar

hat Gott „das Volk in Deutschland zu seinem Eigentum berufen“, zwar hat er solche kräftigen Irrtümer durch die Katholischen nur gesendet, um erst einmal wieder einen geistlichen Hunger bei den Völkern zu wecken“, zwar wird der Papst schließlich um „seiner tyrannischen Abgötterei und Greuel“ willen, d. h. wegen seiner Irrlehre und seines ungöttlichen Kriegswesens noch hier auf Erden durch ein ernstes Gottesgericht vertilgt werden; aber um der unübersehbaren Schuld der Evangelischen willen werden diese zunächst selber in des Papstes Gewalt gegeben und vernichtet werden, denn Gottes Gericht nimmt seinen Anfang an seinem eignen, Volk und Haus.

c) Damit sind aber zugleich die eschatologischen Erwartungen bereits angedeutet: Die gegenwärtigen Verhältnisse, vor allem der Krieg, kennzeichnen die Gegenwart deutlich als die vierte und letzte Monarchia, wie sie Daniel 2 und 7 vorausgesagt ist. Aus diesen jetzt in Erscheinung tretenden Anzeichen der Endzeit muß auf diese selbst geschlossen werden. „Die Zeit ist nunmehr eingetreten, da Gott solches wird ausrichten, die große Bewegung Himmels und der Erden ist vor Augen und wird täglich heftiger, die Stühle der Könige fallen, die Sichel ist angeschlagen, ein Land bestreitet das andere. Und ist allenthalben Krieg und Kriegsgeschrei, die Kinder Gottes sind heftig bedrenget und der Jammer und die Armseligkeit der Menschen ist unermeßlich.“ Aber eben zur Errettung dieser Armen und Unschuldigen, die sonst „unter dem falschen Ministerio“ elendiglich zugrunde gehen würden, und weil niemand „von seinem Unglauben, Ungerechtigkeit und Scheinheiligkeit nüchtern werden“ will, wird „ein großer und erschrecklicher Tag und feuereifriges Gericht Gottes“ hereinbrechen. Es ist der „Tag des Herrn“, der Gerichtstag von 1 Thess. 5 und 2 Petr. 3, d. h. sein „Zornestag“. Dabei werden die apokalyptischen Aussagen der Bibel endzeitgeschichtlich gedeutet: eben jetzt ist die Zeit erfüllt, die die alten Weissagungen im Auge hatten, d. h. ihre Erfüllung steht mit der „Zergehung dieser Monarchia“ und mit der darauf folgenden „Anrichtung des Reiches Gottes“ unmittelbar bevor. Mit freudiger Furcht wird diesem Tage entgegengesehen: Freude verheißt er den bisher Zertretenen und Unterdrückten, den Armen und Notleidenden, denen er Befreiung und Erlösung bringt, dadurch daß Gott selbst sich der

Seinigen annimmt: „Die Finsternis ist bald dahin, der Tag, so weder Tag noch Nacht gewesen, gehet auch zu Ende, und das schöne Abendlicht bricht an"; Furcht aber ruft er bei denen hervor, die sich gegen den göttlichen Willen an ihren Mitmenschen versündigt haben. Letzteren gelten vor allem Gifftheils Buß- und Mahnschreiben: „Weil wir jetzund gewiß und wahrhaftig vor dem Ende der Welt sind, als da Gott dieser obschwebenden Kriegsempörungen halber recht richten wird allhie auf seinem Erdboden, mag sich jeder wohl vorsehen." Da dem Kriege und allem mit ihm zusammenhängenden Unheil dieser Zeit nicht durch Waffengewalt, sondern nur nach seinem eigentlichen Grunde, d. h. dem Wort oder Willen Gottes nach gesteuert werden kann, so wird Gott selbst eingreifen. Denn um der Gläubigen willen wird Gott diese trübselige Zeit bald beenden, und wird sein Reich gewaltig hervorbrechen und „auch im Fleisch erweitert und gemehrt werden" lassen. Freilich wird auch er wiederum nicht durch äußere Gewalt helfen, etwa „nach der Macht des großen Goliath", sondern er wird wirken durch die Leute, die zur Vollbringung seines Willens tüchtig sind. Und solcher, die ihre Kniee vor dem höllischen Baal nicht gebeugt haben, hat sich Gott in allen Ständen viele behalten; sie wird er verherrlichen. Aber das sind nicht etwa die jetzigen Machthaber und Gewaltigen der Welt, sondern Christus selbst in seinen Gläubigen, die er „im Ofen des Elends" bewährt und auserwählt hat. Um der bereits gekennzeichneten Schuld der Evangelischen willen jedoch werden diese zuerst dem Strafgericht Gottes verfallen; da Gottes Gericht immer an seinem eigenen Hause beginnt, benutzt er den Kaiser und seine Partei zur Bestrafung der ungläubigen Völker; weil diese dem Geist Gottes in ihren Herzen nicht mehr gehorchen wollen, „so gibt sie Gott unter das Joch seiner und ihrer Feinde, und lässet sie wegen ihrer unbändigen Natur also von auswendig an gestraft werden durch die ungläubigen Völker". Darum werden die Päpstler vorläufig zunächst den Sieg über die Evangelischen davontragen, ohne sich doch dessen rühmen zu dürfen. Denn wenn Gott jetzt den römischen Kaiser zunächst noch zu einzigartiger Macht und Größe erhoben hat, so ist das nicht etwa zur Verwirklichung der partikularistischen Pläne eines Tilly geschehen, der jedem Ligistenstamm ein eigenes Erbteil erobern wollte, sondern um seines gött-

lichen Hauptzweckes willen, der in seinen Erziehungsabsichten mit seinem Volke besteht. Insofern ist der Kaiser für die deutsche Nation „eine ausgestreckte Hand des Herrn und im Zorn Gottes ihre Obrigkeit“. Daß Gott übrigens auch den Hochmut und Frevel des Kaisers und der Seinen schon jetzt straft, hat das Eingreifen der Schweden und ihre Erfolge in katholischen Landen hinlänglich bewiesen. Gleichwohl will Gott zunächst sein eignes Volk durch ihre Feinde, d. h. durch den Kaiser, gestraft wissen, und wird diese seine Strafrute nicht eher niederlegen, als bis sein Volk sich ihm ergibt und sich von ganzem Herzen zur Bekehrung neigen läßt. Dann aber wird Gott selber in das Gericht treten und den Zornbecher ihnen selbst „gleichermaßen präsentiren lassen“. Denn „die Prozeßordnung in seinem Reich“ erfordert es so, daß, wenn Gott seine Feinde zur Demütigung seines Volkes genug gebraucht hat, er sie selber vernichtet: „gleich wie es Gott in den vorigen Zeiten der Welt mit seinen Feinden gemacht, wenn es dieselben um der Bosheit, Sünde und Übertretung willen seines Volkes zuvor genug gebraucht, also soll und wird es denselben, als welche sich daneben wider Gott und seine Gläubigen erheben und aufwerfen, dieselbe ganz und gar unterdrücken und ihre Gefangenen nicht losgeben wollen, noch ferner, insonderheit aber in dieser jetzigen und letzten Zeit ergehen.“ Das Papsttum als das eigentliche Reich des Widerchrists wird, soll und muß nach der unfehlbaren Wahrheit des göttlichen Wortes, „gar keinem menschlichen Willen oder eigenem Gedanken, sondern der Rache, Gericht und Gerechtigkeit Gottes nach“ untergehen. Mit diesem Untergang des widerchristlichen Wesens wird die wahre Gotteserkenntnis aufgerichtet und befestigt; die Vernichtung seiner Feinde bedeutet zugleich die Erlösung seines Volkes. Dann wird sich Christus als der Siegesfürst aufmachen und die herrliche Zukunft seines Volkes heraufführen, nachdem „dem Adler aus Gottes Macht in die Federn gegriffen“, d. h. nachdem des Kaisers Reich und Regierung gründlich gestürzt und vertilgt ist.

Dann ist Gott der „Herr und Obermeister, der letztallgemeine Königsfürst wie im Himmel also auch auf Erden“, der Zustand der Theokratie ist erreicht. Dann wird Gott „den Berg Zion, der des Herrn Haus ist, über alle Berge erheben“, dann werden die Völker mit ihrer Macht nichts mehr ausrichten; denn Gott

ist alles in allem: „So seid nun bös, ihr Völker, und gebt doch die Flucht. Rüstet euch zum Streit, und gebt doch die Flucht, beschließet einen Rat, und werde nichts daraus, beredet euch, und es bestehe nicht, denn hie ist Emanuel, das ist der Tag des Herrn, oder Gott für sein Volk, ein Tag der Rache Gottes." Daß diese Theokratie jedoch nicht mit der des jüngsten Gerichtes gleichwertig ist, wird ausdrücklich hervorgehoben: „Daniel hat ... im Geist gesehen, wie das letzte bestialische Reich, nachdem seine bestimmte Zeit herbei, zerstöret und das Reich unter dem ganzen Himmel des Menschen Sohn und dem heiligen Volk gegeben werde, welches nicht von dem jüngsten Gericht zu verstehen, weil der Alte allhie das Gericht hält, das Reich unter dem Himmel dem Sohn gibt, daß ihm alle Zungen dienen sollen. Denn am jüngsten Gericht wird der Sohn Richter sein, alsdann werden alle Zungen, Wissenschaft, Macht und Gewalt aufhören, und Christus wird dem Vater das Reich überantworten und von solchem Gericht des Vaters bei Zergehung des letzten Weltreichs sind alle in der heiligen Schrift befindliche Prophetien von dem großen trüben und dunkeln Tag des Zorns Gottes und der großen Tribulation aller Völker zu verstehen." Ob Gifftheil sich diese göttliche Friedensherrschaft als tausendjähriges Reich denkt, steht dahin. Ist es ihm doch nicht sowohl um Zukunftsphantasmen zu tun, als vielmehr um den aus der unmittelbaren Nähe des göttlichen Gerichtes sich ergebenden Bußruf praktisch-ethischer Art: Innerlichkeit statt des äußeren Gewaltwesens, Ethik statt der Wortstreitereien ist seine Losung, die er immer wieder den Völkern und den Einzelnen einschärft.

Das ist ja seine Klage, daß die Heutigen über dem Krieg und der „Führung der außwendigen Mordwaffen" des „inwendigen Kampfes oder Streites zwischen Fleisch und Geist, wider Sünde, Tod, Teufel und Hölle" vergessen; das sein Gebot an den Kaiser, wenn er den Unfrieden in seinem Reiche beseitigen wolle, so müsse er nicht allein außwendig vor der Welt recht handeln, sondern auch das Inwendige, darinnen er in seinem Herzen oder Gewissen tief verborgen wider Gott ist, hinwegtun, und also die Ursache, davon der auswendige Unfriede entstanden oder die Plage auf ihn kommen, nach dem inwendigen Grunde seines Herzens oder Gewissens ablehnen". Weil das Reich Gottes in-

wendig in den Herzen der Menschen ist, so soll ein jeder „in sich selbst“ gehen, damit Christus als unser inneres Licht, wie er immer wieder genannt wird, in unseren Herzen sein Reich aufgehen lasse. Dazu dient uns Gottes Wort, das einem jeden Richter genug sein wird, ihn inwendig in seinem Herzen oder Gewissen zu überzeugen, worin er gefrevelt und wider Gott und seinen Nächsten mißhandelt hat. Demgegenüber ist das zu erstrebende Ziel eine „Vereinigung der Gliedmaßen des Leibes Christi im Geiste“, eine geistliche Gemeinschaft aller Rechtgläubigen. Der hohen Wertung dieses innerlichen Geisteslebens entspricht die Geringschätzung der bloßen menschlichen Vernunft: da die göttliche Weisheit unerforschlich und mit keiner Vernunft zu begreifen ist, sollen die Menschen seine Allmacht auch nicht mit der Vernunft ergründen wollen, sondern ihn walten lassen; darum ist auch Gottes Walten in der Politik nicht nach „vernünftigem oder verständlichen“, sondern nur nach „göttlichem und geistlichen“ Verständnis zu beurteilen, und die Bösen sind von den Guten nicht der Vernunft, sondern „der Kraft des Geistes nach“ zu unterscheiden. Darin besteht die Verwerflichkeit des jetzigen Gottesdienstes, daß er „nur in vernünftigen Worten entlehnter Schrift in eigner Annehmlichkeit und äußerlichem Gepränge besteht“, wie überhaupt die Gegner „zwar ihrer hochklugen Vernunft nach alles zu wissen vermeinen, hingegen aber am Glauben ... stockblind und erstorben sind. Mit ihrer „fleischlichen Vernunft“ und „menschlichen Sinnlichkeit“ begreifen sie darum auch das zukünftige Walten Gottes nicht: „Vernunft wider den Glauben ficht, Aufs künftig will sie trauen nicht, da Gott wird selber trösten.“

Der rechte Maßstab für Menschen und Dinge ist nicht die Vernunft, sondern vielmehr die Früchte des Tuns, die **Moral**. Das unmoralische Tun und Verhalten, wie es der Krieg an und für sich und zumal in der von ihnen ausgeübten Art und Weise aufzeigte, war der Ausgangspunkt seiner Kritik gewesen; es zeigt, daß alle ihre äußere Frömmigkeit und Rechtlichkeit nur Schein und Lüge ist: „Könnt und wollt ihr noch nicht merken, daß euer Ministerium, das Geplärr eurer Lieder in den steinernen Kirchen, das Geschwätze und Gewäsche von Christi Geburt, Leiden, Sterben, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Richteramt etc. ohne alle Kraft des Geistes geführt werde, weil bei

solcher historischer Wissenschaft Gott in den Armen viel ärger geschändet ... und gekreuziget wird als von keinem Heiden geschehen", daß nämlich „ein Mensch des anderen Mord und Raub, Tod und Teufel worden". Solcher äußeren Versammlungen, durch die doch das Herz und Gewissen der Menschen nicht getroffen wird, bedarf Gott so wenig wie ihres eiteln Disputierwesens; das ist nur eine „betrügliche Schulkunst", die die Menschen in Irrtum und Unheil verführt. Denn Gott beurteilt einen jeden nach seinem Tun, „nämlich wie er allhier oder bei Leibes Leben handelt". Das ist zugleich Maßstab für das jüngste Gericht, darum gilt es einzig und allein, nach Gottes Wort und Willen zu handeln. Religiös-ethisch sind darum die Pflichten jeder rechten Obrigkeit: nach Gerechtigkeit zu richten, vor Gewalttat zu schützen, den Witwen und Waisen Recht zu verschaffen, kurzum Gott die Ehre seines Wortes nicht zu unterdrücken, sondern zu schützen. Religiös-ethisch sind zumal die Pflichten und Aufgaben der Priester: wie man sie an den „Früchten des Gottesdienstes" erkennen muß, so müssen sie selber, „so sich für Christi Apostel und Jünger ausgeben und hier in der Welt an Mosis und der Propheten Statt sein wollen ... dasselbe ihr Amt in der Kraft und mit der Tat beweisen, in reiner Lehre, heiligem und unsträflichem Leben nach Christi Fußstapfen ..." usw. Dazu anzuregen ist ja die Absicht aller Schriften Gifftheils. Sie sollen ihnen zeigen, wie Gott ihr Verhalten gegen den Nächsten wünscht, sollen sie in sich gehen, ihre Sünde erkennen und sich prüfen lassen, „wie sie mit Gott versöhnt sind", ob sie (die Sünde) ihnen auch „wahrhaftig Leid gewesen, ob sie Mißfallen haben an ihrer Natur und ein Vorhaben zur Besserung". Diese Gewissensprüfung, ob einer in dem von Gott verordneten Stand, Amt oder Beruf auch wandele, ist jedem Einzelnen notwendig, da jeder Einzelne durch sein ethisches Verhalten mitverantwortlich ist für den äußeren Sieg und Frieden: „Wer nun vor dem überall gegenwärtigen Gott ... nicht verborgen zu sein begehrt, sondern das verderbte und ungöttliche Wesen inwendig in sich selbst recht erkennet und dem Teufel und seiner alten adamischen Natur zu widerstehen weiß, der wird am geschicktesten und gelehrtesten sein, das vor Augen schwebende zeitliche und ewige Verderben aufzuhalten und abzuwenden". Dieses praktische Christentum, mit der praktischen Absicht einer

Beseitigung des Krieges durch das rechte religiös-ethische Verhalten der Menschen, ist das Ziel seines Bußrufs und die Hoffnung seiner in der baldigen Theokratie sich erfüllenden Prophetie.

4.

Aus diesen freilich immer nur bruchstückartigen Stoffen darf gleichwohl eine kurze Würdigung seiner Persönlichkeit versucht werden. Der Gedankengehalt Gifftheils ist nicht groß; doch sind gerade seine Hauptsätze von durchsichtiger Klarheit und Schärfe.

Nach Art und Zweck sind seine Schriften politisch-religiös. Ihre religiöse Bedeutung zeigt sich zunächst schon in dem biblisch-prophetisch-apokalyptischen Gepräge von Form und Gedanken. Sie bewegen sich völlig in dem Schema der alttestamentlichen Buß- und Heilspredigt z. B. eines Jesaja: Die Gegenwart ist durch ihre geistig-religiöse und praktisch-ethische Gottentfremdung völlig entartet. Es ist eine gottesfeindliche Menschheit, die um eignen Vorteils willen alle Gesetze der Menschlichkeit unbeachtet läßt, gegen Gottes Gebot verstößt und sogar seinem Willen an der Menschheit entgegenzuarbeiten versucht. Obwohl ihnen Gottes Wille bekannt ist, trotzen sie ihm in sündhafter Eigensucht, indem sie die Mahnungen seiner Boten bis auf den heutigen Tag und bis auf die seiner eignen Person in den Wind schlagen. Während er darauf dringt, im Ernst der Zeitgeschichte die Strenge der göttlichen Forderungen zu erfassen, wollen die weltlichen und geistlichen Führer des Volkes durch die Mißachtung des göttlichen Waltens und durch die Schädigung ihrer Mitmenschen eigene Vorteile erreichen, was jedoch gerade die allgemeine sittliche Entartung und den wirtschaftlichen Ruin zur Folge hat. Dieser religiös-sittlichen Verwirrung stellt Gifftheil die einfache Forderung Gottes an die Völker gegenüber. Sie lautet kurz so: Lernt die Zeichen der Zeit verstehen! Gehet aus von der Babel! Der Ernst der politischen Lage weist jeden, der sehen will, den von Gott gewollten Weg zum Heile der Menschheit, daß sie nämlich von dem verderblichen Kriegswesen ablassen, überhaupt keine aktive Politik treiben. Alles Konspirieren und Politisieren ist zwecklos, und zwar für den Kaiser und seinen Anhang darum, weil er ja schließlich dem Gerichte Gottes doch nicht entgehen kann, für die Evangelischen und ihre Bundesgenossen, weil der Kaiser trotz seiner

Widerchristlichkeit doch für das entartete Gottesvolk eine Zuchtrute in Gottes Hand bedeutet, bis er diese seine heilsgeschichtliche Aufgabe erfüllt hat und dann selber dem göttlichen Vernichtungsgerichte verfällt. Diese Betrachtungsweise ist völlig dem alttestamentlichen Vorbilde entnommen, wo auch das Nebeneinander der Verkündigung des Gerichtes über Israel durch Assur und die Drohung mit dem göttlichen Gericht über die Weltmacht, die doch nur Gottes Werkzeug an Israel sein soll, ein integrierender Bestandteil der prophetischen Predigt ist. Jedoch ist dieses Nebeneinander solcher Verkündigung nur verständlich, wenn diese beiden Stufen des göttlichen Heilsplanes nur bedingungsweise vorgetragen wurden, und so zeigen es ja in der Tat auch die einzelnen Traktate. Wenn Gifftheil das Gericht über die Weltmacht einer ferneren Zukunft zuweist und zunächst das Läuterungsgericht über die Evangelischen verkündigt, so stellt er den evangelischen Völkern den Untergang der kaierlichen Weltmacht erst für den Zeitpunkt und nur unter der Bedingung in Aussicht, daß sie sich selber zu Gott bekehren und in rechter Innerlichkeit sich zur Erfüllung seines Willens geneigt zeigen. Wenn und solange das nicht geschieht, werden die „Greuel des Papsttums" sich immer weiter ausbreiten, worin zugleich die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen mit eingeschlossen ist. Sieht aber Gott dieses Ziel der „Bekehrung seines Volkes" erreicht, so werden Kaiser und Papst um so tiefer gestürzt, je mehr sie sich bisher über Gott und Menschen erhoben haben. Und dann wird im Gegensatz zu dem jetzt herrschenden Egoismus des politischen Machthungers und des jetzt auch in geistlichen Dingen ausgeübten Druckes und Zwanges ein Reich der sozialen Ordnung, der Gerechtigkeit und gewissenhaften, d. h. an das Gewissen gebundenen Sittlichkeit aufgerichtet werden. Dieses Reich ist eben die von Daniel verheißene fünfte Monarchie, die die Welterneuerung und den ewigen Frieden bringt, — Vorstellungen, denen die Mythen von den einander ablösenden Weltzeitaltern und von der Wiederkehr des Paradieses entsprechen.

Nach seiner ganzen religiösen Eigenart gehört Gifftheil in jene Schichten des deutschen Luthertums, die in Opposition gegen die Weltkirche einen erbitterten Haß gegen „Babel und seine Gewalt" zeigt. Voran steht bei ihm das Wehe über die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten und militärischen Gewalten der

Zeit: die Herzlosigkeit, Selbstsucht und Ausbeutung des Volkes, deren sich die Fürsten und Generale, samt ihren Untergebenen, vor allem im Kriege, schuldig machen, und die kalte, aufgeblasene Schriftgelehrsamkeit und kluge Wissenschaft, das Disputieren und Philosophieren der hohen Schulen und ihrer Theologen und Geistlichen, die, selbst unchristlich, kein Herz für das Volk haben und in äußerlichem Kirchentum und gewerbsmäßiger Predigt der Sündenvergebung und des bequemen Glaubens das Volk irreführen. In dem allen zeigt sich das Reich des Satans, die vierte Monarchie.

Diese prophetische Gewandung seiner Gedanken ist sicher nicht originales Gut Gifftheils. Wie vielmehr jeder Krieg die religiösen Fragen neu belebt, so wurde zumal in damaliger Zeit auch auf alle Wunderzeichen am Himmel als auf Anzeichen des göttlichen Zornes gesehen; der Krieg selbst ist ein Anzeichen dieses göttlichen Zornes, und der Widerwille gegen die das Elend der Völker ständig noch vergrößernde Gewaltherrschaft der Großen erwartet ein Strafgericht Gottes darüber. Die Drangsal der Zeit deutet auf das Ende der Zeiten hin. Dadurch liegt es im Wesen aller revolutionär-reformatorischen Bewegungen, daß sie sich als die Schlußperiode der ganzen vorhergehenden Entwicklung betrachten. Gerade damals waren die meisten reformatorischen Propheten solche „5. Reich-Bezwecker“, wie Hylkema[1] sie nennt. Und selbst eine Persönlichkeit wie Gustav Adolf sah z. B. in der Stadt Magdeburg „den Stein, welcher ohne Menschenhände allein von Gott herabgerissen, das ungeheure Bild des affektierten Dominats — der kaiserlichen Tyrannei — in Deutschland zermalmen sollte“[2].

Innerhalb dieser mehr schematischen Übertragung der alttestamentlichen Weissagung und Geschichte als eines typischen Geschichtsverlaufs in die Gegenwart findet sich ein stark politischer Einschlag als persönliches Gut seiner Weissagung: der glühende Haß gegen Kaiser und Papst, gegen die Liga und ihre Führer Tilly und Wallenstein als gegen die widerchristliche Macht. Dabei ist es ihm nicht sowohl um eine Beurteilung als vielmehr um eine Beeinflussung der Politik zu tun; der Zweck seiner Schriften

1) a. a. O. II, 193, „vijfde-rijk-beoogers“.

2) Gustav Adolf in dem Brief an Stellmann vom 16. Aug. 1630, angeführt bei K. Wittich, Dietrich von Falkenberg, Magdeburg 1892, S. 49.

ist es, den Krieg als unmenschlich und widergöttlich zu beseitigen. Darum verlangt er z. B. von dem Generalobristen Fuchs von Tangermünde, er solle nicht in einem solchen Berufe verharren, darein er nicht von Gott geordnet sei, damit er seine Seele nicht dadurch beschwere; darum ruft er sogar unter gelegentlicher Preisgabe seiner eigenen friedliebenden Grundsätze den Kurfürstentag von Leipzig geradezu zum Widerstand und zur offenen Gewalt gegen den Kaiser auf; darum versucht er durch persönliche Besuche am Hofe zu Dresden den sächsischen Kurfürsten zur offenen Stellungnahme gegen den Kaiser zu bestimmen (1635/36); und auch nachdem sich jener dann doch der Liga angeschlossen hat, hält er es doch für seine Pflicht, ihm wiederholt ins Gewissen zu reden wegen seines „freventlichen Gottesvergessener Weise mit dem Kaiser eingegangenen Bündnisses (1640). Immer aber wünscht er dabei und dadurch eine beiderseitige Vermittlung zwischen den Kaiserlichen und Schwedischen ebenso wie zwischen den Kaiserlichen und Evangelischen überhaupt. So benutzt er besonders das durch den Tod des Kaisers bedeutsame Jahr 1637 dazu, daß er an Schweden, Kursachsen und an den zum Frieden geneigten neuen Kaiser Ferdinand III. Druckschriften und Mahnrufe richtet, sie möchten sich doch zu einer Friedensvermittlung bereit finden: daß sie „innehalten, kein neues Morden, Schlachten ... anfangen sollen“, „damit der arme Mann das Land bauen könne“, sollen sie die geraubten und gestohlenen Pferde zurückgeben. Eine solche Friedensvermittlung ist aus humanen und religiösen Gründen unbedingt erforderlich: „Dieses Unwesens halber in dem römischen Reiche muß dem Gericht und der Gerechtigkeit Gottes nach zwischen den Kaiserischen, Schweden und den Churfürsten gemittelt werden, wegen der großen Landverwüstung, darin ihr euch wider Gott gegeneinander übet“. Darum bezeichnet er seine Schreiben ausdrücklich als nicht an einzelne Konfessionen oder Stände, sondern an ganz Deutschland gerichtet, und in dem Begleitbrief zu einem an den Kurfürstentag von Regensburg im Jahre 1640 gerichteten Schreiben bittet er den Rat der Stadt ausdrücklich, jener wolle doch dafür sorgen, daß sein Schreiben „den Katholischen und Evangelischen allda sämtlichen miteinander zugefügt werde, und daß es kein Teil ohne den andern erbreche“. Um dieser wiederherzustellenden Gemeinschaft willen verhandelt

er mit den Schweden und mit dem Kurfürsten von Sachsen außer durch Flugschriften und Sendbriefe sogar mündlich-persönlich. Zu solcher Vermittlerrolle konnte Gifftheil wohl geeignet erscheinen, weil er bei aller Anerkennung der evangelischen Wahrheit doch auch auf die Schäden und Sünden dieser Partei, zumal ihrer geistlichen Führer, rückhaltlos hinwies. Aus diesem seinem als ihm von Gott zugewiesenen erkannten Berufe erklärt sich auch seine Beziehung zu den deutschen und ausländischen Fürsten und Großen: an den Kaiser, an Tilly und Wallenstein, an Banér und Wrangel, an die Kurfürsten, an zahlreiche Fürsten, Stände und Städte schreibt er, weil eben sie zu einer Friedensvermittlung am ehesten in Betracht kommen.

Beweggrund und Anlaß dazu ist jedoch für ihn sicher nicht irgendein staatlich-politisches Interesse, sondern einzig und allein das humane und religiöse. Namentlich das letztere läßt ihn den Krieg als unchristlich unbedingt verurteilen. Die drei bereits ausgeführten Gründe dafür sind für unsern Propheten kennzeichnend. Beginnen wir mit dem letzten Grund: der Krieg ist darum irreligiös, weil er sich als ein Versuch des Menschen darstellt, Gott in sein Weltgericht, wie es die Weltgeschichte ist, einzugreifen, ihm gleichsam in den Arm zu fallen und seinen ewigen Rat durch die eigenen Pläne und Absichten zunichte zu machen. Der Krieg wird somit als eine versuchte Auflehnung gegen die in der Weltgeschichte sich allmählich vollziehende Entwicklung zur Theokratie betrachtet. Gleichwohl kann auch der Krieg diese Theokratie nicht aufhalten; vielmehr wird er von Gifftheil gerade auch heilsgeschichtlich gewertet, zunächst als ein Strafgericht für alle Völker, sodann als ein Läuterungsgericht für das „Gottesvolk“ im besonderen. Aber trotzdem bleibt der Krieg verwerflich, schon — und das ist der zweite Grund — um seines inhumanen Charakters willen. Nicht nur, daß der Einzelne schuldlos getötet wird, sondern daß auch das ganze Land durch die unaufhörlichen, freilich gesetzlichen Kriegszahlungen und Kontributionen ausgesaugt wird, die oft genug noch durch den ungesetzlichen Raub der Soldateska ergänzt wurden, wird eingehend beschrieben und beklagt. Aber der Hauptgrund ist doch der erste, der dogmatische: daß der Krieg „die Lehre Jesu freventlicherweise ganz umkehret“.

Im Unterschiede von der mehr umrahmenden Apokalyptik sind diese ethisch-biblischen Anschauungen Fundamentalsätze von Gifftheils Religiosität. So spricht es sein Wahlspruch aus, der in seinem großen Insigel als Umrandung eines aufspringenden Löwen in großen lateinischen Lettern die Worte trägt: Die Rach' ist mein, Deut. 32. Psal. 94. Rom. 12. Hebr. 10. Dieser biblisch-dogmatische Grund zur Verwerfung des Krieges ist ferner darum bedeutsam, weil er uns nicht nur seinem Inhalte, sondern sogar dem Wortlaute nach auf die Bergrede Jesu hinweist. Gifftheils Ansicht steht dabei in bewußtem Gegensatz zu denen, die „das überteuflische, eigenrachsinnige Toben und Wüten, Seelen- und Leibesvergewaltigung des armen Nächsten .. mit verkehrter .. Auslegung der Reden unseres Heilandes Jesu Christi approbieren und gutheißen, dadurch sie sich dann (als) öffentliche Feinde des Evangelii darstellen und bezeugen". Demgegenüber vertritt er die Forderung der Feindesliebe, daß „sich keiner an dem andern selbst rächen oder richten, noch Böses mit Bösem vergelten solle", und spricht es immer wieder aus, „daß es den wahren Christen keineswegs gezieme, gestattet oder freigelassen sei, Böses mit Bösem zu vergelten, sich an ihren Feinden selbst zu rächen oder zu richten, vielweniger aber, daß sie Gott wider dieselben in sein Gericht greifen, sondern daß sie alle Rache Gott heimstellen, ihre Feinde lieben und wohltun denen, so sie hassen und für die, welche sie beleidigen und verfolgen, bitten sollen, auf daß sie Kinder seien ihres Vaters im Himmel, welcher sein Schwert schon gewetzet und beschlossen, wie er es seinen Feinden, den Schindern und Verfolgern der Rechtgläubigen dieser Trübseligen Zeit halber als wegen der Lästerung seines Worts oder heiligen Namens vergelten wird". Ob dabei die besondere Erwähnung der Bergpredigt einfach wie sonst häufig als die Zusammenfassung aller christlichen Moral anzusehen ist, oder ob eine Beziehung zu den Kollegianten als dem „Matthäus-Kapitel 5-Volk"[1] vermutet werden darf, ist ungewiß. Daß dabei die neuen Dinge, wie auch sonst vielfach, z. B. bei den Quäkern, in der Form von Bußpredigten angekündigt werden, hat seinen Grund darin, daß das Heil in der ethischen Verinnerlichung der Evangelischen ge-

1) „**Matth.-Cap.-vijfs-Volk**".

sucht wird, durch deren wahrhafte Bekehrung und Unterwerfung unter den göttlichen Willen erst auch die äußeren Verhältnisse umgestaltet und gebessert werden können. Denn „gleichwie die Menschen an dem zeitlichen und ewigen Verderben der auswendigen Veränderung schuldig und dazu Ursache gegeben, also sollen und müßten sie auch dieselbe hinwieder zu verändern und abzuwenden Mittel sein“. Freilich bleibt er gerade in der Beurteilung des Krieges nicht immer konsequent: Zwar leitet er die Pflicht des leidenden Gehorsams der Untertanen der Obrigkeit gegenüber sowie der Feindliebe aus Matth. 5 ab, zwar urteilt er treffend, daß gerade der Religionskrieg der Religion und Religiosität schadet und das Land verwüstet, ohne dabei doch zu einem befriedigenden Ende zu führen, zumal da durch die zeitliche Länge des Krieges — auch das eine richtige Beobachtung der Zeitlage — die religiösen Motive und Ziele mehr und mehr hinter den äußeren Machtfragen der Eroberungspolitik und der persönlich-partikularistischen Gewinnsucht in den Hintergrund gedrängt und nur noch als Vorwand zur Fortsetzung des Krieges benutzt wurden. Aber der verhaßten papistischen Kaisertyrannei gegenüber fordert er dennoch zum Abfall, ja gar zum Widerstande auf; gewiß in dem aus den Zeiten der Hugenottenkriege und des niederländischen Aufstandes überkommenen Bewußtsein, damit nicht die rechtmäßige Herrschaft der Obrigkeit, sondern nur ihren Mißbrauch zu bekämpfen. Konnte er doch in der Verwendung spanischer Truppen durch die Liga einen Bruch des vom Kaiser in seiner Kapitulation zugesagten Gelöbnisses erblicken, worin jener versprochen hatte, keine fremden Truppen auf des Reiches Boden führen zu wollen, außer wenn das Reich oder der Kaiser des Reiches wegen angegriffen werde. Dadurch ist es auch verständlich und gerechtfertigt, daß er als guter Kenner und scharfer Beobachter der Zeit und ihrer praktischen Erfordernisse auch immer wieder in politische Einzelfragen warnend und anklagend eingriff. Und daß nun gar einzelne seiner politischen Erwägungen und Voraussagen durch den Gang der Ereignisse bestätigt wurden, vergrößerte seinen Ruhm. So wenn die Einnahme und Zerstörung Magdeburgs tatsächlich nicht ausblieb, nachdem er noch wenige Wochen zuvor (April 1631) von einer gewaltsamen Verteidigung der Stadt abgemahnt hatte. Selbst Permeier muß das bewundernd

anerkennen, auch wo er Gifftheils politischen Standpunkt nicht teilt, indem er unter eine Abschrift der „Mitternachtsstimme“ und ihres Begleitschreibens an Tilly und Wallenstein die Worte hinzufügt: „Tilli ist erschossen oder vom empfangenen Schuß gestorben a. 1631, Wallensteiner zu Eger schändlich erstochen 15/25. Febr. 1634“; erblickt er doch darin den Effectus jener Weissagung der „Stimme“: „Es wird dir, o Adler, aus Gottes Macht in die Federn gegriffen werden!“ So erschien der Tod Gustav Adolfs den Anhängern unseres Propheten als eine göttliche Strafe für seine ungehorsame „Überschreitung des göttlichen Gerichtsprozessus“ (seit dem Auszug aus Mainz), d. h. für seine eigenwilligen, macht- und ehrsüchtigen Eroberungspläne; so zeigen die furchtbaren Zustände und Verhältnisse, wie sie in Württemberg um 1634 herrschen, die Warnung bestätigt, die er drei Jahre zuvor an den Herzog des Landes hatte ausgehen lassen, er möchte nicht meinen, daß die Evangelischen mit ihren falschen Lehrern den Papst etwa überwinden könnten, da sie ja vielmehr selber die eigentliche Ursache des Verderbens wären; so war im Urteil der Zeitgenossen die Amtsentsetzung des schwedischen Hofpredigers D. Fabricius nichts weiter als die Erfüllung von Gifftheils Buß- und Weheruf über ihn; und wenn der „Calvinische Heiland“ König Friedrich durch die Pest dahingerafft und alle Calvinisten vom Religionsfrieden ausgeschlossen wurden, so waren das beides Ereignisse, in denen man eine göttliche Bestätigung seiner Prophetie erblickte, wie er sie z. B. in seinem Schreiben an den reformierten Prediger D. Crellius zu Köln an der Spree ausgesprochen hatte, obwohl auch nicht die geringste Andeutung an diese Ereignisse darin stand.

Dabei las man freilich seine zum Teil allgemeinen und zumeist auf das Endgericht bezogenen Aussagen oft erst nachträglich im Sinne ihrer Erfüllung; stets aber betrachtete man ihre Erfüllung nicht als ein Zeichen seines politischen Scharfblicks, sondern als eine Bekräftigung seines gottgesandten Berufs. Wollte er darum doch selber seine Schriften nicht nur als göttliche Warnungen betrachtet, sondern auch zum Zeugnis ihrer Richtigkeit und Wahrheit für spätere Zeiten aufbewahrt wissen [1]. Kein Wunder, daß

1) So schon Arnold s. o. S. 11: „davon ihnen zum Zeugnis aufgehoben sind, daß, wenn solche erfüllet werden, sie erkennen müssen, daß Gott sie

seine Selbstbezeichnungen als des „Knechtes“ oder „Mannes Gottes“ im Laufe der Jahre, wohl entsprechend der Rechtfertigung seiner Gedanken durch die Zeitereignisse, trotz der auch nicht fehlenden Anfeindungen und Verfolgungen, an Selbstbewußtsein immer zunahmen und seine Schriften mit immer größerem Anspruch auf Alleingeltung auftraten: als göttliche Sendschreiben des „Königs nach der Weise Davids“, ja als des letzten und darum einzigartigen Propheten der Endzeit. Und diesem hohen Selbstbewußtsein entsprach auch weiterhin seine Einschätzung durch andere. Tausende erblickten in ihm den Mann, der sie aus dem Kriegselend herausführen sollte durch seine geistlichen Waffen, durch die Begründung einer neuen Zukunft; er galt ihnen darum als der Elias der Endzeit, sein Name wurde von ihnen symbolisch gewertet als eine „Heilsgabe“ des Himmels [1].

Wenn Gifftheils wirkliche Erfolge trotzdem nicht seiner Bedeutung entsprachen, so lag das wohl vor allem in ihrer einseitig zugespitzten Form. Und wenn Arnold [2] zusammenfassend über Rothe das Urteil fällt: es sei nicht zu leugnen, „daß der Mann vieles von dem gemeinen Elend, so auch unter einem guten Schein meistens die Oberhand in der Welt hat, und darüber bei Hintansetzung der noch nötigeren Erkenntnis seiner selbst und der christlichen Wachsamkeit im Eifer entbrannt“ sei, so trifft ein gleiches Urteil auch auf Gifftheil zu. Auch Gifftheils Sprache ist zumeist etwas sehr selbstherrlich, und auch für jene Zeit, Kaiser und Fürsten gegenüber, etwas stark „triumphköniglich“. Die Handschriften bestätigen die Andeutung von Arnolds [3] Gewährsmann Breckling in seinem Christo Judice über die schroffe Tonart Gifftheils: „Was die Art seines Vortrags betrifft, so hat er selbst oft von sich zu sagen pflegen: brauchet Gott einen andern in Liebe zum sanften Werkzeug, der danke ihm: ach wie

frühe gewarnet, und solchen Boten seines Gerichts und grimmigen Zorns Gottes nicht umsonst . . . gesandt“.

1) Daß Gifft-heil aber wirklicher Name und nicht nur symbolische Selbstbezeichnung ist, etwa nach dem Vorgang der Söhne Jesajas, ist durch seine amtliche Eintragung in den Akten des Konsistoriums von Württemberg erwiesen; vgl. K. Müller, Aus den Zeugnisbüchern, s. o. S. 5, Anm. 1.

2) Arnold a. a. O. III, 25, 4, S. 244.

3) a. a. O. III, 10, 13, S 100.



gerne ließe ich mich auch also brauchen!" Seine Verfolgungen sind uns darum wohl verständlich, forderte er doch geradezu dazu heraus. Und darum verdient auch Arnolds [1] Nachricht über die Tübinger Händel mit Osiander [2] vom Jahre 1634 sehr wohl Glauben, zumal da sie durch sein eigenes Bekenntnis über sein Verhalten in Schlesien bestätigt wird [3].

Seine eigenen Ideale hat Gifftheil nicht ausführlich oder zusammenhängend ausgeführt. Sie sind aber recht einfach. Ein näheres Verhältnis zur Mystik der Zeit, zu Weigel und Böhme, tritt nirgends hervor. Auch wo Beziehungen zu beiden vorliegen, — so z. B. zu Weigel, wenn als fünfte Forderung an den rechten christlichen Soldaten der rechte Sabbat der Seele gefordert wird, in dem Gott sein Werk habe, — so sind das doch nur blasse Erinnerungen, allgemeine Niederschläge, die nirgends von einer eingehenden Kenntnis jener Literatur zeugen. Immer ist es nur der allgemeine Boden dieser Schichte, die Polemik gegen die lutherische Glaubens- und Rechtfertigungslehre, wie sie in jener Zeit so vielfach gehandhabt worden ist. Die Grundlage seiner Religiosität ist die „Gnade in Christus, dem Wort und Licht des Lebens". Von dem innern Wort ist nirgends die Rede. Das eigentliche Agens des Christenstandes ist der Geist, aber auch zunächst nicht als enthusiastische Macht — das ist er offenbar nur in einzelnen besonders Erwählten wie Gifftheil selbst —, sondern als Quelle der Heiligung. Der Zusammenhang mit dem Luthertum, wie es etwa vor Arndt gefaßt ist, ist immer noch deutlich. Z. B. wenn die ersten drei Forderungen an die Soldaten ganz an Luthers Erklärung des ersten Gebotes anklingen: Gott von ganzem Herzen fürchten, lieben, ihm vertrauen. Die Forderung an die Christenheit ist der rechte Glaube; aber er ist sehr selten, und besteht nicht in Rechtgläubigkeit, „Historie" und leichtfertiger Hinnahme der Vergebung, sondern wird vor allem bezeugt durch die Herrschaft des Geistes in den Herzen — nur so kann die Versöhnung wirklich werden —, in herzlicher Liebe zu Gott und rechtem Gehorsam gegen ihn, in einem Leben, das nur für Christus, nicht für die eigene Person gelebt wird und mit Christus die Werke

1) a. a. O. III, 10, 13, S. 100.
2) Siehe oben S. 16f.
3) Siehe oben S. 17.



des Teufels zerstört. Kirche ist daher auch nicht die äußerliche Gemeinschaft — alle drei Hauptkirchen sind Babel und Antichristentum —, sondern Kirche ist nur da, wo der Geist regiert. Reich Gottes ist Herrschaft des Geistes, ist nur inwendig. Kurz, es ist die Theologie und Religiosität der kleinen Kreise der Heiligung, die sich gegen das herrschende Kirchentum und Christentum erhebt und gegen alle Schäden die alttestamentliche Prophetie vor allem in ihrer Form als Gerichtsweissagung erneuert. Eine besondere Farbe zeigt diese Religiosität nicht; vielmehr berührt sie sich mit vielen verwandten Anschauungen der Zeit. Doch seien von den zahlreichen Gesinnungsgenossen Gifftheils zunächst [1] nur drei genannt: Quirinus Kuhlmann, Friedrich Breckling und Johannes Rothe.

Der Breslauer Quirinus Kuhlmann (1651—1690), der nach weiten Reisen in Deutschland und England und nach längerem Aufenthalt in Holland dann in Moskau als Böhmist verbrannt wurde, kommt lediglich als Gesinnungsgenosse und Schüler Gifftheils in Betracht. Nach Arnolds [2] Angabe rühmt er in seinem „Neu begeistertem Böhmen" die Persönlichkeit Gifftheils, „daß er eine lebendige Bibel, ein Zeuge der Wahrheit Gottes gewesen, der allen Potentaten in Europa den göttlichen Willen angekündigt habe". Wie ein Verzeichnis seiner Schriften bei Arnold [3] zeigt, sind ihm auch Johann Rothe und Friedrich Breckling nicht unbekannt. Über letzteren sind wir weit besser unterrichtet:

Friedrich Breckling (1629—1711), nach der Angabe Arnolds [4] ein Holsteiner, lernt auf Reisen durch ganz Deutschland die Schriften Luthers und Joh. Val. Andreäs kennen und schätzen, bis er in Holland Ludwig Friedrich Gifftheil als „einen alten Bekenner und Zeugen der Wahrheit" findet. Er soll auch nach dessen Tode im Besitze der meisten noch ungedruckten Schriften seines großen Freundes gewesen sein, dem er ja in seiner Begeisterung zu ihm auch unter den testes veritatis die erste Stelle einräumt. Später wandte er sich nach Amsterdam, um dort die

---

1) Andere, wie L. Grammendorff und Pantel Trappen, würden im Zusammenhange des „Regnum Christi" zu besprechen sein.

2) III, 19, S. 192—196 und III, 10, S. 98, Nr. 8.

3) a. a. O., S. 193 (s. o. Anm. 2).

4) IV 3, 18, S. 773, Nr. 128 und III 15, S. 145, Nr. 13f.

geheimen Freunde Christi aufzusuchen [1]. Seine Verehrung für Gifftheil spricht er in seinem Christus Judex, gedruckt 1666, offen aus: „Wer die Welt so mit Gottes Augen nach Gottes Wort ansiehet, und ihr dasselbige ungescheut ankündigt, was Gott ihr will angekündigt haben, und wie es künftig in der Tat wird an ihr erfüllet werden, der redet und predigt ihr Gottes Wort und Wahrheit, weil es mit der Tat und Erfahrung übereinstimmt, und ist aus Gott. Weil ich nun in dem Lichte Gottes nach ernster Prüfung befunden, daß der Knecht Gottes L. F. Gifftheil solches für vielen andern, mit sonderbaren Geist und Kraft beständig bis in den Tod getan, so hab ich daher nicht allein erkandt, daß Gott mit ihm gewesen, und er einerlei mit Gott bezeuget Joh. 3, sondern auch solche seine Zeugnisse als lauter Urteil-Sprüche Gottes in großer Gewißheit des Glaubens über die Welt ausgesprochen, und auf dem Dixit Jehova unbeweglich gegründet, aller Welt commendiret und zu prüfen fürgestellet nach den Regeln Pauli: prüfet alles, das Gute behaltet, die Weissagung verachtet nicht, den Geist dämpfet nicht usw. 1 Thess. 5." Und bedeutsam fährt er fort: „Der Tag wird es bald alles offenbaren [2]." Auch manche seiner Schriften, deren Arnold über fünfzig aufzählt, weisen schon in der Formulierung der Überschriften auf Gifftheils Flugschriften hin; so die „Stimme aus Mitternacht", „Nosce teipsum", „Ankündigung des Gerichts", „Christliche Sendschreiben an den König in Dänemark". Auch sonst erinnert die Diktion oft an den Meister. So ist z. B. die Klage um den „Schaden Josephs" eine der damaligen Ausdrucksweise geläufige Bezeichnung für das Elend der Zeit. Sie findet sich schon bei Brecklings Vater [3], bei J. A. Comenius [4] und sonst [5], aber

1) Fr. Nielsen, RE³ 3, S. 367 ff. Ob mit diesen „geheimen Freunden Christi" Mitglieder des „Regnum Christi" gemeint sind?

2) Friedrich Breckling, Christus Judex, Vorrede S. 49 f.; aber auch sonst, z. B. Christus Triumphans; Der Pharisäer Urteil und Grabschrift; Mysterium Iniquitatis 1662; Mysterium Babylonis et Sionis oder Endurteil über Babel und Stimme vom Himmel 1663; Biblia pauperum; Rufende Stimme aus Mitternacht.

3) Fr. Nielsen, RE³ 3, S. 367.

4) Comenius, Letzte Posaune, S. 28.

5) So z. B. in dem „Vorläufer des schwedischen Manifests" von unbekanntem Verfasser 1644 (Breslauer Universitätsbibl.).

am häufigsten eben bei Gifftheil und Breckling [1]. Wie Gifftheil, so klagt auch Breckling über die jetzige Welt, die „in dieser letzten Grundsuppen Christum viel weniger als je zuvor annehmen“ [2]. Wie jener so eifert auch er gegen das veräußerlichte Christentum und bittet Gott, er möchte „das Geplärr ihrer Lieder nicht mehr anhören“ [3], und ermahnt gleichfalls die Seinen, sich „mit Glauben und Geduld zu wappnen“ [4]. Vor allem aber erinnert der Inhalt seiner Gedanken ganz an die seines Freundes und Lehrers. Merkwürdigerweise wird freilich Gifftheil von Breckling außer in seinem Christus Judex nicht erwähnt. Und doch braucht man nur z. B. den Untertitel der Mitternachtsstimme Brecklings zu lesen, um sofort die innere Verwandtschaft beider zu erkennen: „Rufende Stimme aus Mitternacht an ihre Königl. Majestät in Dänemark und alle Könige. Darinnen mit dem Hahnengeschrei vom Abend sonnenclar bewiesen wird: 1. Daß unser heutiges Christentum ein pur lauter Antichristentum. 2. Daß die heutigen antichristischen Prediger daran, wie auch an allen Sünden und Strafen unter uns, die fürnehmste Schuld und Ursach. 3. Daß es unmöglich, auf solche Weise aufzurichten, wie wir es anfangen, sondern je länger je ärger wird. 4. Daß dennoch ein richtiger Weg sei, darnach es leicht und herrlich könne aufgerichtet werden. 5. Daß alle heutigen falsche und Antichristische Wege erst müssen erkannt und verlassen werden, soll solcher Weg Christi erwählet und eingegangen sein“. Ausdrücklich freilich hebt ihr Verfasser hervor, daß er damit nur „in der Nachfolge des Paulus, Luther uns gezeigt, was uns, zumal in dieser letzten und allergreulichsten Zeit, nottut“, und zwar, daß er nur die Ausführungen einer andern Schrift, des Gallicantus, wiedergeben wolle; gemeint ist wohl die Schrift des Engländers R. Lanzeter. Im Einzelnen richten sich seine Vorwürfe gegen die „dreifache Babel“ [5] katholischen, lutherischen und reformierten Bekenntnisses: „Gleich wie nun dort durch den gemeinen Abfall aus selbst der Apostolischen

1) Besonders in „Der Pharisäer Urteil und Grabschrift“, S. 32. 42. 43. „Mitternachtsstimme“, S. 62.

2) Mysterium Iniquitatis, S. 39.

3) Mysterium Babylonis et Sionis, S. 51.

4) Biblia pauperum, S. 71.

5) Mysterium Babylonis et Sionis 1663.

Kirchen eine Babylonische Hure geworden, also ist durch diesen neuen Abfall aus den evangelischen Kirchen ein neues und viel ärger Antichristentum, ja eine weltförmige Hure des Satans geworden, die ihrer Mutter Tochter ist. Ezech. 16. 23. Denn ob wohl die Lehre zu Lutheri Zeiten gereinigt und geläutert, so sind doch die Herzen und das Leben nicht gereinigt, sondern ... wir lassen eben das in uns herrschen, was den Papst zum Antichrist macht: Christum eben so hoch mit dem Leben, Kraft und Tat, als der Papst mit der Lehre verleugnen" [1]. Also auch hier wird der evangelischen Kirche immer wieder der Vorwurf des mangelnden praktischen Christentums gemacht; und man wird auch im Wortlaut wieder an Gifftheil erinnert, wo Breckling sich, ohne den rechten Gebrauch zu verwerfen, doch gegen den Mißbrauch von Absolution und Kommunion wendet [2].

Der bestehenden Kirche ist eben Christus der große Unbekannte. Das zeigt sich schon in der Tatsache des Krieges. Auch da wird unter ausdrücklicher Berufung auf „die Lehre Christi" betont, daß Waffengewalt ungöttlich und widerchristlich sei: „Mit Aufruhr und Aufrührern, wie auch mit den leiblichen Waffen haben wir nichts zu tun [3], denn leibliche Waffen achtet der Satan nicht, aber was unsere geistlichen Waffen für Kraft wider ihn und seine Babel ... haben, wird er bald erfahren" [4]. Trotzdem richtet Breckling aber an die „Christi törichte Boten" verfolgende Kirche die Frage: Was würdet ihr nun sagen, wenn heutigentags „ein Eliseus sich ungebärdig stellen, ein Elias mit dem Schwert eure Baalspfaffen von der Kanzel herunterjagen oder gar dieselben erwürgen würde?" Auch diese Widersprüche erinnern wieder ganz an Gifftheils Schriften und Taten. Aber statt auf jenen hinzudeuten, erklärt er nur, er wolle „mit Arndt, Tarnovius, Egardus, Meifart, Betkius u. a. den Schaden Josephs durch Gottes Wort geheilt wissen, so etwa, wie es Hermann Jungius in seiner Optima Politica vorgezeichnet" habe [5].

1) Rufende Stimme, S. 8f.
2) Ebenda, S. 18.
3) Mysterium Babylonis, S. 110.
4) Ebenda, S. 136.
5) Rufende Stimme, S. 77.

Johannes Rothe wird zwar in dem Gesinnungs- und Freundeskreise Gifftheils nicht erwähnt; doch möchte ich auch in ihm einen Geistesverwandten, ja wohl gar einen Schüler und Verehrer Gifftheils sehen. Aus seinen Schriften [1] ergibt sich folgendes Bild seines Lebens und seiner Persönlichkeit:

Er wurde am 2. Dezember 1628 in Amsterdam geboren als der Sohn eines reichen Patrizierkaufmanns. Trotz seiner Neigung zur Einsamkeit bereiste er viele Länder und trieb dabei Studien über Politik und Recht, über Geschichte und Theologie, „wie es einem Welt- und Himmelsweisen zukommt“. Gleichwohl war er mehr phantasievoll als tiefdenkend. Im Jahre 1652 tritt dann der erst 24jährige anläßlich des Krieges zwischen England und Holland als reisender Bußprediger im Stile Jonas des Propheten an die Öffentlichkeit, ohne sich dabei durch Spott und Ärgernisse einschüchtern zu lassen. Fühlt er sich doch als einen Propheten, durch dessen Mund Gott selbst spricht, und der nicht Jan Rothe, sondern „Johannes der Dienstknecht Gottes“, „der Knecht des Herrn“ genannt zu werden verdient: er betrachtet sich als ein auserkorenes Werkzeug des heiligen Geistes, um „einen suveränen Auftrag des obersten Gottes“ auszufertigen; seine Feder ist „ein Mittel in hoher Hand“, um „einen Brief des allmächtigen Gottes“ ans Licht zu bringen. Darum geht er den Weg seiner Berufung, unbekümmert um allen Anstoß, den er der Welt dadurch gibt, in der Überzeugung, „daß der wahre Gläubige wie ein junger Löwe ist, der auf Raub ausgeht, beherzt und unverzagt“. Von 1652—1654 hält er häufig Predigten vor der großen Menge des Volkes und sendet daneben Briefe an viele Geistliche und Regierungspersonen, selbst an ausländische Fürsten. Aber von 1654—1663 scheint der Geist der Prophetie

1) Folgende Schriften Rothes waren mir zugänglich: Een nieuwe Hemel en Aerde. Amsterdam 1673. — Eenige Prophetien en revelatien Godts, aengaende de Christen Werelt in dese Eeuw. Amsterdam 1673. — Eenige Schriften, tot dienst van alle Inwoonderen van het Triumphante Koninckrijck Jesu Christi 1664. — Apologie of Verantwordinge. — Spiegel voor alle Menschen, besonderlijck voor de Leeraren, in dese Eeuw. Amsterdam 1673. — Het leger des Grooten Godts. Amsterdam 1673. — Eeen Zeedige en Christen Beantwoordinge op ... Master John Price. Amsterdam 1674. — Vgl. auch die Notizen bei Arnold a. a. O. III 25, S. 243—246, Nr. 1—11 und Hylkema a. a. O. passim.



von ihm zu weichen: Er predigt da nämlich auch in England von dem „Kommen Christi zu der fünften oder göttlichen Monarchie“, aber mit dem verhängnisvollen Erfolg, daß man ihn, als er von dem König (Christus) spricht, den Gott seinem Volke geben werde, für einen Aufrührer zugunsten Karls II. gegen Cromwell ansieht und ins Gefängnis legt. Nach seiner Befreiung (1658) hält er sich in Dänemark, Preußen und dann wieder (1660) in England auf. 1663 beginnt er aufs neue, die fünfte Monarchie zu predigen. Wieder richtet er an allerlei hochgestellte Personen Briefe mit der Aufforderung, daß sie sich sofort in Sack und Asche demütigen müßten, wenn sie verhüten wollten, daß „Nebukadnezar“, d. i. der König von Frankreich, mit Kriegsmacht als Rute Gottes komme [1]. Dabei nehmen seine Schriften oftmals eine drohende Tonart an, und die Ratlosigkeit des Volkes vergrößerte seinen Ruhm. Hatte er es doch vorhergesagt, daß Ägypten und Babel Zuchtruten werden sollten in der Hand des Allermächtigsten. Seit 1672 fiel ihm denn auch das Volk mit gläubiger Ehrerbietung zu, worauf er nun mit verdoppeltem Eifer zu prophezeien begann. Entschiedenere Voraussagen kann er machen: er nennt als „das Jahr des Aufzugs“, d. h. der Wiederaufrichtung aller Dinge, das Jahr 1674 [2] und verspricht den Untergang von Englands Flotte [3], freilich ohne daß beides eintrifft. Aufs neue richtet er eine Flut von Briefen an allerlei öffentliche Personen, an Prediger, Kirchvorstände, provinzielle und allgemeine Staaten, an die Städte Leiden, Haarlem, Amsterdam, ja selbst an den Prinzen von Oranien. Letzteres wird sein Unglück: 1676 wird er zu Amsterdam gefangen gesetzt, und nach wiedergeschenkter Freiheit [4] verlebt er seine letzten Lebensjahre in Friedrichstadt.

---

1) Eenige Prophet., S. 16f. u. S. 20.

2) Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 118. Spiegel vor alle Menschen, S. 108. Vgl. auch die Notiz bei Bourignon: „Il est venu ici deux disciples d'un Jean Rothé comme prophète de Dieu, que dans six mois Jesus Christ viendra règner sur la terre et qu'il a un étendart pour assembler son peuple. Il fait afficher à la maison de feu Labadie des écrits, qui'ls ne sont que des Hypocrites. Il semble que le Diable veut faire en toutes choses le signe de Dieu ...“ Les Persécutions, S. 121f., 1. November 1674.

3) Eenige Prophet., S. 17 u. 21 und die „Apologie“ dazu.

4) Nach Arnold i. J. 1691.

In seinen Anschauungen weicht er vielfach von Gifftheil weit ab: Er ist in erster Linie Visionär und betont immer wieder die hohe Bedeutung und den praktisch-religiösen Wert seiner Gesichte und Offenbarungen Gottes [1]. Die sind darum auch der Hauptinhalt seiner Schriften. Aber gleichwohl enthalten sie mancherlei an Gedankengut, das uns schon bei Gifftheil entgegentrat. Sein Bußruf richtet sich vor allem an die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten. Ihnen sendet auch er seine Flugschriften und Sendschreiben [2]. Pestilenz, Hunger und Schwert [3] sind die deutlichen Kennzeichen für den bevorstehenden „großen und schrecklichen Tag des Herrn“ [4]. Die Ursache davon ist das Antichristentum dieser Zeit. So wie „die Höfe der Könige und Fürsten recht eigentlich Schulen des Satans sind, worin alle Greuel und Sünden gelehrt werden“ [5], so ist auch das heutige Christentum nur ein „Mundchristentum“ [6] und „durch seinen eitelzeremoniellen Gottesdienst allenthalben mehr ein Antichristentum als ein Christentum“ [7]; es ist „wie ein altes Haus, das einfallen will, da muß man herausgehen, daß es nicht auf uns falle und wir elend zugrunde gehen“ [8]; darum mag die Kirche selber ihre „Grundsuppe“ [9] trinken. Er selbst rühmt sich als konfessionslos, ja kirchenlos [10]. Wie Gifftheil betont auch er „die geistliche Waffenrüstung des Glaubens“, wie jener verwirft er den Krieg, tritt aber doch gleich ihm trotz der vollen Anerkennung der Forderungen Jesu in der Bergrede für die „abwehrende“ Gewalt

1) Eenige Prophet., S. 8—11.

2) Vgl. bes. An de Konigen en Vorsten op Aerde, in: Spiegel voor alle Menschen, S. 98; An alle Machten onder de Sonne, ebd. S. 97; Een Noodinge aen alle Machtigen, ebd. S. 110; Mandaet Souverain, in: Eenige Schriften, S. 48 ff.; An alle Mächtigen im Weltenrund, ebd. S. 69.

3) Diese biblische Zusammenstellung (aus Jerem. 27, 8. 13) findet sich bei Rothe bes. häufig: Eenige Prophet., S. 20; Een. Schriften, S. 50; Het leger des grooten Godts, S. 43; Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 37. 116; ebenso bei Gifftheil.

4) Eenige Schriften, S. 48 ff.; Eenige Proph., S. 20; Het leger, S. 43.

5) Eenige Schriften, S. 61 ff.

6) Het leger des Grooten Godts, S. 18.

7) Een nieuwe Hemel, S. 105. 114; Eenige Schriften, S. 70.

8) Spiegel voor alle Menschen, S. 21.

9) „grontsop“ Eenige Prophet., S. 36; so schon Gifftheil sehr oft

10) Spiegel voor alle Menschen, S. 34.

ein [1]. Auch er wartet auf die anbrechende fünfte Monarchie, auf das Kommen Jesu [2]. Diese apokalyptische Eschatologie gibt auch seiner Bußpredigt ihren frohen Charakter: Die Erlösung naht! [3] Freilich wird es nicht „der Herr Christus selbst in eigner Person" sein, der sein Volk auf der Erde richten wird, sondern er wird „einem aus seiner Seite hervorsprießen lassen, der als ein Knecht Gottes an seiner Seite regieren soll [4]. Es wird „eine gesegnete Regierung" kommen, und zwar in aller Kürze: „Es muß ein gesegnetes Haupt, ein Mann Gottes, ein Held kommen, der euch erlöst, sonst seid ihr alle verloren" [5]: der wird ein Panier, eine Standarte aufrichten zur Sammlung der Seinen, und zwar in einer großen Stadt [6], nämlich in Amsterdam. Diese für Rothe charakteristische Auffassung ist im höchsten Grade auffallend; sie macht geradezu einen Grundbestandteil seiner Verkündigung aus: „Das Panier Gottes soll in dieser Stadt aufgerichtet werden, wozu die Helden sich versammeln sollen; und der von Gott bestellte König hat seinen Palast inmitten von ihren Straßen gezimmert, und der Name des Königs ist: Genade-Gift. Und er ist unter euch und bittet für Israels Erlösung Tag und Nacht." Dieser „Genade-Gift" wird dann von Rothe noch weiter beschrieben: „Dieser Mensch ist mir bekannt und durch den Herrn genannt (ghetoont), und er ist ein Held Gottes von seiner Jugend an; der Herr soll ihn bekannt machen und es durch Wunder vom Himmel bestätigen, daß er diesen Menschen vor andern auserkoren hat, um euch Haupt und König zu sein." Er ist „ein Mensch mit viel Sorge, Traurigkeit, Kummer und Schmerz, die er viele Jahre um des Volkes willen ertragen hat. Er ist unter euch und aus eurer Mitte" (uyt u.) [7].

1) „Wenn der Feind vor der Tür ist, muß man ihn mit Gewalt abwehren. Den Bösewicht seine Bosheit ausführen lassen ohne Widerstand zu leisten, das ist kein Gottesdienst, sondern ein Mißtrauen auf Gottes Beistand und Hilfe." Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 47.

2) „Komt Heere Jesu, ja komt haestelijk", immer wieder.

3) Het leger des Grooten Godts, S. 60.

4) Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 71.

5) Eenige Schriften, S. 63.

6) Eenige Prophet., S. 12.

7) Eenige Prophet., S. 42.

Die Ähnlichkeit der Anschauungen, die auch durch Rothes Bekanntschaft mit Gifftheils Gesinnungsgenossen Kuhlmann bestätigt wird, vor allem aber die Bezeichnung des Königs als „Genade-Gift", läßt mich vermuten, daß Rothe möglicherweise mit diesem „Genadegift" auf Gifftheil anspielt. Hylkema vermutet in seinem wertvollen Werke [1], daß der Ausdruck eine Selbstbezeichnung Rothes sei. Nun ist Rothe zwar von sich überzeugt, daß ihn der Herr „zu einem Instrument aufgeweckt habe, damit er dem Volke das neue Jerusalem lehren und also den Menschen einen göttlichen Weg weisen solle, um den Herrn zu verherrlichen und Gott ein neues und heiliges Volk zuzubringen" [2], und auch sonst stimmt der stolze Ton seiner Schriften [3] mit solchem Selbstbewußtsein wohl überein. Und doch halte ich die Ansicht Hylkemas für unwahrscheinlich, da Rothe sonst nicht so objektiv und unpersönlich von diesem kommenden Gottesknecht hätte schreiben können: „ich preise nun Gott und ehre meinen König" [4]. Überdies bezeichnet er sich selbst, wie schon sein Name andeutet, ja als Johannes, den Dienstknecht Gottes, und zwar in Analogie mit Johannes dem Täufer, während jener Genadegift eher dem Elias gleichgestellt wird [5]. Zwar erheben sich aus den Schriften Rothes selbst zwei Bedenken gegen diese Identifizierung von Genadegift mit Giftheil. Einmal ist die Tatsache anzuerkennen, daß sonst Rothe nirgends die Person Gifftheils erwähnt; aber das würde sich auch bei einer Bekanntschaft mit Gifftheil sehr wohl aus seiner ausdrücklichen Absicht erklären, seine Unabhängigkeit von menschlichen Meinungen und Lehren zu betonen [6]. Mit Ausnahme eines Predigers der englischen Kirche ins Gravenhage, Master Preise [7], der ihn der Irrlehre beschuldigte, und eines Lügenpropheten, der sich fälschlich

---

1) Hylkema, a. a. O. I, S. 164.

2) Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 98.

3) Am stärksten in: Eeen nieuwe Hemel en Aerde, S. 41.

4) Eenige Schriften, S. 71.

5) Spiegel voor alle Menschen, S. 51.

6) Vorrede zu seinen Schriften, S. 4; Eenige Schriften, S. 65; Spiegel voor alle Menschen, S. 11.

7) Spiegel voor alle Menschen, S. 4 und: Een Zeedige en Christen Beantwoordinge.

als Messias aufspielen wollte, Sabbatey Zeby [1], erwähnt er überhaupt weder Freunde noch Feinde; wurde ja selbst von Fr. Breckling sein Freund und Gesinnungsgenosse Gifftheil nur ganz nebensächlich genannt. Schwerer wiegt das andere Bedenken, daß nämlich zu der Zeit, da Rothes Schriften verbreitet wurden, Gifftheil bereits seit Jahren tot war. Aber auch dieser Einwand ist [2] nicht stichhaltig. Denn die Datierung der Schriften Rothes ist im höchsten Maße unsicher [3]. Wenn also Rothe als den kommenden Erlöser und als den von Gott erkorenen Herrscher des Volkes Genadegift nennt, so deutet er damit vermutlich in einer der damals auch sonst [4] sehr beliebten Wortspiele auf den von ihm bewunderten und hochverehrten Propheten Gifftheil hin. Rothe hat dann vielleicht in diesem Namen eine Art himmlischer Vorherbestimmung gefunden, jedenfalls darin eine Anleitung gesehen, seine Zeitgenossen auf die treffend tiefsinnige Bedeutung des Namens hinzuweisen. Daß übrigens Gifftheil für eine Art Messias gehalten wurde, gibt Hylkema selbst zu [5].

5.

Wichtiger aber ist die Tatsache, daß hier schon das Ideal der fünften Monarchie als der Verwirklichung des bevorstehenden Reiches Gottes eine solche Bedeutung hat.

---

1) Het leger des Grooten Godts, S. 37.

2) Trotz der Bemerkung in: Het leger des Grooten Godts, S. 63.

3) Eenige Prophetien en Revelatien Goodts geben auf dem Titelblatt als Jahr des Druckes 1673 an (Amsterdam bei Pieter Arentsz), eine Note auf S. 12 bezeichnet die Schrift als im Januar 1672 verfaßt. Aber der zweite Teil von Eenige Prophetien, bei fortlaufender Seitenzählung als Eenige Schriften bezeichnet, nennt auf S. 44 als deren Abfassungszeit das Jahr 1664, und erklärt die vorhergehenden Revelatien als den zweiten Druck, der freilich vom Verfasser absichtlich unverändert gelassen worden sei, um den Leser dadurch von ihrer durch die Ereignisse bereits bestätigten, göttlichen Legitimation zu unterrichten. Aber demnach, wie auch nach den Datierungen von Eenige Schriften, S. 47. 55. 58 müßten doch die Eenige Prophet. en Rev. vor 1664, also noch zu Gifftheils Lebzeiten, d. h. während seines Aufenthaltes in Amsterdam, verfaßt sein. Auch sonst (Eenige Proph., S. 68f.) betont Rothe, daß Abfassung und Drucklegung seiner Schriften durchaus nicht zusammenfallen. (Anders freilich wieder im Spiegel voor alle Mensch, S. 25.)

4) Zumal auf Grabschriften.

5) Hylkema, a. a. O. I, S. 44.

Die Geschichte der Quintomonarchisten in der englischen Revolution ist wenigstens den Hauptereignissen nach bekannt [1] Anhänger dieser Bewegung sind in England seit 1642 durch die Tätigkeit John Archers [2] nachweisbar. Drei Punkte ihrer Anschauungen werden dabei besonders hervorgehoben: 1. Christus richtet jetzt die fünfte Monarchie auf. 2. Es gibt einen prophetischen Geist in den „Heiligen", ohne daß sie dabei Künftiges vorauszusagen fähig wären. Doch wird der Untergang der gegenwärtigen Macht behauptet. 3. Es ist der große Wunsch des Christus, „alle antichristlichen Formen, Kirchen und Geistlichen zu vernichten. ... Sie müssen niedergehen, obgleich sie noch nie so fest gegründet waren wie jetzt". Indessen fällt die größte Entwicklung und Ausbreitung der Bewegung in den verschiedenen Grafschaften in die durch die politischen Ereignisse begünstigte Zeit von 1653 bis 1657. Für die Geschichte des Aufstandes vom 7. April 1657 ist aus den Tagebuchaufzeichnungen eines ihrer Führer, Thomas Venner [3], hervorzuheben, daß sie [4] schon jahrelang zuvor eingehende politische Spionage treiben, über Truppenstärke und Waffenlager der Gegner, über Brücken und Wege genau unterrichtet sind, auch für den Fall der Gefahr selber noch besondere Waffenlager und Versammlungsplätze außerhalb Londons, zum Teil in Wäldern, besitzen. Sie wollen mit Gewalt vorgehen, nur den sich unterwerfenden Soldaten Gnade erweisen. Andere freilich wünschen, Gewalt nur im Falle des Widerstandes angewandt zu sehen. Charakteristisch ist auch der Titel einer Schrift, die nach Venners Angabe 1657 erschien und beim Aufstande überall veröffentlicht und verteilt werden sollte, damit sich „allle für Christus und ihre eigene Freiheit" erheben möchten: A Standard Sed Up: Whereunto the true Seed and

1) Zum Folgenden vgl. Hermann Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868. Th. Sippel, Über den Ursprung des Quäkertums (Christliche Welt 1910, Nr. 19—21) und besonders Burrage in: The English Historical Review 25, S. 722ff., 1910.

2) Archer, The Personall Reigne of Christ vpon Earth 1642.

3) British Museum Add. M. S. 4459, fol. 111—122, angeführt bei Burrage, a. a. O. S. 725, Anm. 8.

4) Von anderen Führern werden Michaell Spencer, John Browne und Thomas Craig besonders genannt.

Saints of the most High may be gathered into one, outh of their several forms: For the Lamb against the Beast, and False Prophet in this good and honourable Cause. Or the Principles & Declaration of the Remnant, who have waited for the blessed Appearance and Hope. Ihr Banner zeigt einen liegenden Löwen mit dem Motto: Who shall rouse hym vp? Trotz ihres Mißerfolges von 1657 geben sie die Hoffnung nicht auf, glauben vielmehr weiter an die welterobernde Kraft ihrer Gedanken: „Wenn der Herr in dieser Nation unsere Feinde vor sich hertreiben wird, wollen wir nicht unsere Gefangenen weiter gefangen halten und wollen nicht unter den Wein- und Feigenbäumen sitzen, sondern nach Frankreich, Spanien, .Deutschland und Rom gehen, um zu zerstören das Tier und die Hure" [1]. Bei dem Aufstand vom 6. bis 9. Januar 1661 wurde dann Venner gefangen genommen und noch im gleichen Monat hingerichtet.

Der Unterschied des Gedankengehalts Gifftheils von dem Ideal dieser englischen Quintomonarchisten ist deutlich: der soziale und politische Zug fehlt auch bei Gifftheil nicht, aber er äußert sich nur in der Kritik der Zustände und in der Forderung des rechtlichen und humanen Regiments, nicht in einem bestimmten Programm für die ganze Umwandlung der Gesellschaft und ihres Rechts. Und so ist auch das Bild der künftigen Monarchie bei Gifftheil einfach das der Vollendung der Reinheit des Herzens und des Gehorsams gegen Gott, wirkliche Jenseitigkeit, nicht eine neue Gestalt des Volkslebens dieser Welt.

Immerhin ist es wertvoll, zu sehen, welche Bedeutung der Gedanke der fünften Monarchie damals schon in Deutschland gehabt hat, ehe er in England seine große Entwicklung nehmen konnte. Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß Gifftheils Schriften bereits 1643 in englischer Sprache übersetzt und in England veröffentlicht waren, daß sogar die darin herrschende Terminologie merkwürdige Ähnlichkeit mit den Lieblingsausdrücken von Fox hat, der doch erst später erscheint [2].

---

1) Burrage, a. a. O. S. 740.

2) Vgl. Gifftheil, Two letters directed to the mighty ... und Weingarten, a. a. O. S. 101, Anm. 2.

Auch die Polemik gegen die „Steinkirchen“ [1] darf da erwähnt werden. Daraus, wie aus der Tatsache, daß Rothe bereits vor 1654 in England von der fünften Monarchie gepredigt hat [2], und aus der sehr wahrscheinlichen Identität von Genadegift mit Gifftheil, läßt sich die Verbindungslinie von Deutschland über die Niederlande nach England schon jetzt annehmen und vermuten, daß es sich nicht nur um innere Geistesverwandtschaft, sondern um direkte Abhängigkeit handelt. Erst eine [3] Besprechung des „Regnum Christi“ [4], das bereits 1640 in England nachweisbar ist, das auch die gleiche Organisation wie die geheimen Gesellschaften und Komitees der Londoner Quintomonarchisten [5] zeigt, und das die gleiche Tätigkeit in beiden Ländern sogar mit besonderen Agenten entfaltet, und das endlich die gleichen Unionsbestrebungen mit den gleichen Mitteln zu verwirklichen sucht, wird den bestimmten Nachweis erbringen, daß nicht nur in England etwa dieselben Gedanken zur selben Zeit erwachsen sind, sondern daß tatsächlich auch darin Deutschland für die Erzeugung der religiösen Gedankenwelt der englischen Revolution einen Beitrag geliefert hat.

1) Sie findet sich außer bei Gifftheil schon bei den Waldensern des Mittelalters, dann bei Weigel und Böhme, parallel dem Kampf der Quäker gegen die „Turmhäuser“.

2) Siehe oben S. 54 f.

3) Später folgende.

4) Das „Regnum Christi“ ist eine Vereinigung Gleichstrebender, die (in Deutschland unter der Führung Johann Permeiers) durch Begründung und Verbreitung geeigneter Literatur, besonders der Arndtschen Schriften, unabhängig von den äußeren Konfessionsgemeinschaften in letzter Stunde ein persönlich-praktisches, biblisches Herzenschristentum zu verwirklichen suchen.

5) Über die Letzteren vgl. Thurloe, State-Papers V, 545. 698.

Die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregiments

Von Justus Hashagen, Bonn

I.

Die historische Forschung besonders des letzten Menschenalters hat so viele neue und wichtige Tatsachen über das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters zutage gefördert, daß man bei Betrachtung des reichen und eindrucksvollen von ihr gezeichneten Bildes leicht zu einer Überschätzung der vorreformatorischen Bedeutung verführt werden könnte, zumal da die mittelalterlichen Bestandteile der Reformation auch dogmengeschichtlich neuerdings stärker hervorgehoben zu werden pflegen. Es empfiehlt sich deshalb, zunächst auf zwei Erscheinungen hinzuweisen, die in ihrer Stärke und allgemeinen Verbreitung geeignet sind, jede Überschätzung zu verhindern. Freilich kann man ihnen nur gerecht werden, wenn man zur Würdigung der Zustände in den deutschen Territorien auch außerdeutsche Länder vergleichsweise und subsidiär heranzieht.

Gerade in dogmatischer Hinsicht können die auf den Ausbau ihres Kirchenregimentes eifrig bedachten Landesherren nur in seltenen Ausnahmefällen als „Reformatoren vor der Reformation“ gelten. Ihre Devotion gegenüber der Kirche, ihren Organen, ihrem Kultus und ihrem Glauben ist vielmehr meistens über jedem Zweifel erhaben. Ihre Frömmigkeit ist gewiß hier und da berührt von jenem Hange zur Vereinfachung und Verinnerlichung des Glaubens und des Kultus, der Hoch und Niedrig, Arm und Reich während des späteren Mittelalters zu einer neuartigen „Nachfolge Christi“ im Sinne der Devotio Moderna antreibt. Aber Erasmus' späterer Kampf gegen den „Judaismus“ würde doch bei ihnen durchweg nur geringem Verständnisse begegnet sein. Ihre öffentliche religiöse Betätigung ist im allgemeinen korrekt kirch-

lich, auch darin, daß die von der offiziellen Kirche geduldeten, wenn nicht beförderten Entartungen der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit bei ihnen nur selten auf Kritik stoßen. Die allgemein verbreitete Neigung zur Materialisierung der Frömmigkeit ist auch bei ihnen massenhaft zu beobachten. Friedrich der Weise war nicht der einzige Reliquiensammler unter den zeitgenössischen Fürsten, auch nicht der einzige, der in seiner Schloßkirche eine Art von Landesheiligtum schuf. Über die persönliche Devotion kaum eines Landesherren sind wir so gut unterrichtet wie über die des Hohenzollern Friedrichs II. Aber auch sein streitbarer Vetter Albrecht Achilles, der wie sein Gegner, der mit den Frühhumanisten befreundete Pfalzgraf Friedrich der Siegreiche, der Kirche und dem Papsttum viel zu schaffen machte, darf nicht nur nach den in Konfliktszeiten von ihm beliebten Kraftausdrücken beurteilt werden. Auch bei ihm fehlen die üblichen Anzeichen für eine fromm-kirchliche Gesinnung keineswegs. Auch der Wettiner Herzog Georg von Sachsen war nicht der einzige, dem sie Herzenssache war. Seine Mutter hatte, wenn auch aus utraquistischem Blute entsprossen, die Eindrücke der Hussitengreuel nie vergessen. Nicht erst in der Reformationszeit und später gab es in Deutschland „Betefürsten". Selbst Männern wie dem Staufer Friedrich II. und Philipp dem Schönen von Frankreich, die doch sonst in das herkömmliche kirchliche Schema vom „Verfolger" und „Tyrannen" so trefflich hineinpaßten, waren Züge solcher Devotion nicht fremd, und sogar bei Ludwig XI. lassen sie sich auffinden. Besonders der Gedanke an den Tod, ein mächtiger Hebel der Frömmigkeitsbetätigung auch im späteren Mittelalter, ließ die Landesfürsten immer wieder zur Kirche, ihren Gnadenmitteln und Gnadenorten, in innigste Beziehung treten. Mehr als einer von ihnen hat sich nach einem Leben voll eifriger kirchenregimentlicher Tätigkeit schließlich doch im Mönchshabit bestatten lassen. Die reichentwickelte landesherrliche Klosterreform des späten Mittelalters hatte ihre Wurzeln wenigstens teilweise in der Vorliebe der Landesherren für eine Verbreitung ernsthafter Askese. Nicht umsonst waren sie mit den Führern der Klosterreform oft persönlich befreundet und ließen sie sich in die „Bruderschaft" aufnehmen. Sie waren mittelalterliche Menschen. Nicht selten haben sie sich auch noch an verspäteten Kreuzfahrten beteiligt.

Die Kirche war für sie nicht eine fremde Genossenschaft, ein „Kollegium“ oder ein Verein, über die sie nun ihre Landeshoheit erstreckten, sondern eine gottgewollte Heilsanstalt, die den einzigen Weg zur ewigen Seligkeit öffnete. Gerade weil sie fromm waren, fühlten sie sich besonders für das äußere Gedeihen dieser Heilsanstalt durchaus verantwortlich und deshalb zu manchen kirchenregimentlichen Maßnahmen verpflichtet. Gerade durch diese wurden sie aber innerlich von Kirche und Religion nicht entfernt, sondern mit beiden nur um so inniger verbunden.

Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn auch deutsche Territorialherren nach dem Vorgange der deutschen Kaiser und mächtiger auswärtiger Fürsten der von der Kirche gegen die Ketzer gerichteten, den weltlichen Rechtsanschauungen vielfach widersprechenden Gewaltpolitik ihren starken Arm liehen. Wenn sie nicht der Fahne der Hussiten folgen wollten, woran fast niemand dachte, mußten sie bemüht sein, die Ketzerei, wo sie sich in ihren Ländern zeigte, mit Stumpf und Stil auszurotten. Denn die von der Kirche gelehrte Welt- und Lebensanschauung war auch für die mit der allgemeinen Kirche um die Macht ihrer Landes- und Staatskirchen streitenden Fürsten ein unantastbares Gebiet, ganz abgesehen davon, daß es sich auch aus landespolizeilichen und sozialen Beweggründen empfehlen mochte, dies Gebiet gegen ketzerische Unterwühlung zu verteidigen. So sehr die Fürsten im übrigen geneigt waren, in das innere Leben der Kirche einzugreifen und dann nach späterer Redeweise ein Jus nicht nur circa, sondern in sacra auszubilden, so sind sie doch fast nie dem sonst noch keineswegs verblaßten Vorbilde Karls des Großen und der älteren Kaiser gefolgt und haben sich mit Veränderungen des Dogmas oder des Kultus befaßt. Vielmehr üben sie durchweg die stärkste lehrpolitische Zurückhaltung, obschon es ihnen und ihrer Umgebung sogar an theologischem Interesse keineswegs mangelt, wie denn der Pfalzgraf Ludwig III., der Protektor des Konstanzer Konzils, eine hauptssächlich theologische Bibliothek hinterließ, die später in den Besitz der Palatina überging. Jene Devotion bewährte sich in kirchenpolitischer Richtung doch als retardierendes Moment. Aber auch die größte Energie in der Vertretung der Interessen der Landeskirche und des weltlichen Regimentes über diese vermochte sie nicht zu erschüttern. Auch Albrecht Achilles bekannte

einmal: „Wir ... gehoren ..., was den christlichen glauben berurt, für unsern heyligen vater, den Babst.“ Gegenüber der Ketzerei, die sich während des späteren Mittelalters sonst fast in allen Gesellschaftsschichten verbreitete, blieben die Fürsten fast ganz immun. Und auch gegen das Schisma als eine Vorfrucht der Ketzerei bekundeten sie oftmals lebhafte Abneigung. Sie nahmen hier eine durchaus feste Haltung ein und waren nicht gesonnen, ihr Seelenheil durch verwerfliche Seitensprünge zu gefährden.

Diese erste Tatsache, die eine zusammenfassende Darstellung unter Beachtung aller persönlichen, örtlichen und zeitlichen Verschiedenheiten schon längst gelohnt hätte, liefert also der Vorgeschichte der Reformation nur in verschwindend wenigen Ausnahmefällen irgendwelches Material. Daß die Schöpfer des spätmittelalterlichen Kirchenregiments durchweg treue Söhne der Kirche waren, fällt gegen die vorreformatorische Bedeutung dieses Kirchenregiments ins Gewicht. Mochten sie ihr Kirchenregiment so weit ausbauen, wie sie wollten: sie blieben meistens nicht zufällig, nicht aus Bequemlichkeit oder aus einem mehr politisch bestimmten Anpassungs- oder Beharrungsbedürfnisse, oder wie man einen solchen Opportunismus sich sonst zurechtlegen mag, sondern aus wirklicher Herzensüberzeugung auf dem Boden der Kirche. Wer ihnen zugemutet hätte, ihn zu verlassen, den würden sie im allgemeinen den Ketzerrichtern ausgeliefert haben. Durch ihre persönliche Frömmigkeit oder wenigstens Kirchlichkeit schienen sie gegen jeden Abfall von der Kirche gefeit zu sein. Nur eine mächtige Persönlichkeit hätte sie zu einer Revolution ihrer religiös-kirchlichen Maximen veranlassen können. Eine solche blieb aber dem späteren Mittelalter versagt; Blutzeugen aus den Kreisen der Ketzer, an denen kein Mangel war, konnten sie nicht ersetzen. Überdies hatte es landes- und staatskirchliche Entwicklungen in verschiedener Stärke während des Mittelalters schon immer gegeben. Trotz aller Zusammenstöße mit der allgemeinen Kirche war daraus aber noch nie eine Abspaltung hervorgegangen. Nicht einmal die durch die Prager Kompaktaten anerkannte hussitische Sonderbildung hatte ihren schließlichen, die Zeitgenossen immerhin tief bewegenden Erfolg mit Hilfe und im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregimentes errungen. Solange sich also die

Kirche auf die Landesherren persönlich verlassen konnte, schienen ihr von seiten des landesherrlichen Kirchenregiments keine sonderlichen Gefahren zu drohen.

Nun waren aber die Landesherren noch durch weitere, anscheinend ebenso unzerreißbare Bande an die alte Kirche gefesselt. Wenn man von der während des späteren Mittelalters rüstig immer weiter voranschreitenden Ausgestaltung des landesherrlichen Kirchenregimentes hört, ist man leicht zu der Ansicht geneigt, daß diese sich, wenn nicht ausschließlich, so doch vornehmlich im Gegensatze zur Kirche und besonders zur kirchlichen Zentrale vollzogen habe, da kirchliche Rechte und Interessen durch den wachsenden Laieneinfluß auf die Kirche in gleicher Weise verletzt werden mußten oder konnten. Es hat denn auch an heftigen Zusammenstößen zwischen der allgemeinen Kirche und den zu staatskirchlicher Autonomisierung neigenden Landeskirchen nicht gefehlt. Das Andenken daran wurde nicht nur im Zeitalter des Humanismus und der Reformation erneuert, sondern es wurde auch nach Beendigung der Religionskriege besonders dadurch wachgehalten, daß der Gallikanismus diese geschichtlichen Tatsachen für seine mit französischem Geschick geführte Propaganda nicht entbehren mochte. In dieselbe Richtung wirkte auch bis an die Schwelle der Gegenwart heran die nationalkirchliche Geschichtsklitterung im Bunde mit einer Art von romfreiem Modernismus.

Das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters wird jedoch dadurch in eine einseitige Beleuchtung gerückt. Es hat nämlich keineswegs immer zu den berühmten, auch von territorialistischen Staatskirchenrechtlern und Historikern mit Vorliebe behandelten Kämpfen gegen Rom geführt. Vielmehr hat es sich zu einem beträchtlichen Teile im Schatten gerade des päpstlichen Wohlwollens entwickelt, das ja auch schon früher den Territorialgewalten, damals im Kampfe gegen das Kaisertum, in reichem Maße zugute gekommen war. Rom und die Landesfürsten stehen keineswegs immer nur im Verhältnisse der Kollision, sondern nach Hatscheks treffendem Ausdrucke vielleicht noch häufiger im Verhältnisse der Kollusion, des Zusammenarbeitens, der nicht immer in die feierliche Form der Konkordate gekleideten Do-ut-des-Politik, die zwischen den beiden Mächten nicht künstlich in Szene gesetzt zu werden brauchte, da zwischen ihnen vielmehr eine weit-

gehende natürliche Interessengemeinschaft obwaltete. Weit entfernt von Romfeindschaft oder gar von Romfreiheit, erhielt das landesherrliche Kirchenregiment dadurch geradezu eine Richtung auf Rom hin. Die Päpste waren oft seine besten und tätigsten Freunde. Man kann deshalb von einem Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregiments sprechen und darin eine ganz allgemeine Erscheinung erblicken, da sie ungeachtet aller Rückschläge und trotz aller abweichenden Einzelzüge doch überall eine deutliche Wesensverwandtschaft erkennen läßt. Dieser Kurialismus ist es, der es neben einer fast ausnahmslosen dogmatischen Integrität am deutlichsten von seinen reformatorischen Nachfolgern und Weiterbildungen unterscheidet und eine Reihe von Beziehungen und Parallelen, die sich sonst zwanglos ergeben würden, ihrer vollen Beweiskraft beraubt. Dieser Kurialismus muß es immer wieder bewirken, daß auch hier die tiefe Kluft zwischen Mittelalter und Neuzeit offen bleibt.

Außer den massenhaft bezeugten Tatsachen, aus denen dieser Kurialismus nicht nur für die kleinen deutschen Territorialherren (und Städte), sondern auch für die Beherrscher der großen Westmächte ersichtlich wird, lassen aber die Quellen auch über seine vielfach zwingenden Beweggründe keinen Zweifel, wenn sie sich auch nur selten darüber aussprechen, vielmehr oft gerade ein Interesse daran haben, die Pudenda dieser Geheimdiplomatie zu verdecken. Sowohl auf seiten der Kurie wie auf seiten der Landesfürsten sind diese Motive in voller Deutlichkeit erkennbar; auch durch die vorerst so tief einschneidenden kirchenpolitischen Umwälzungen des späteren Mittelalters hindurch werden sie immer wieder sichtbar. Die Tatsache, daß diese Motive auf beiden Seiten wirken, daß auf beiden Seiten eine starke, sich immer wieder erneuernde Anschlußbedürftigkeit vorliegt, bürgt für die Festigkeit dieses Kurialismus. Gewiß erscheint bald die eine, bald die andere Macht mehr als die geschobene. Aber beide haben ein gemeinsames Interesse an gegenseitiger Verständigung, und deshalb kommen sie trotz aller Zerwürfnisse, an denen es nicht fehlt, schließlich doch fast immer wieder zusammen.

Die innere Entwicklung, die das Papsttum in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters auf immer stärkeren Zentralismus, Absolutismus und Fiskalismus hin nahm, vermehrte die Zahl seiner Feinde

nicht zuletzt innerhalb der Kirche selbst, im Bereiche der in immer größere Abhängigkeit gebrachten kirchlichen Organe, und verstärkte im selben Verhältnisse seine Anschlußbedürftigkeit und seinen Bündnishunger. Der Widerstand von Erzbischöfen und Bischöfen, Dom- und Stiftskapiteln, Ordensgeneralen, -provinzen oder sogar einzelner Klöster, besonders wenn er sich zu einem grundsätzlichen Episkopalismus verdichtete, ließ sich oft nur mit Hilfe der weltlichen Mächte niederwerfen oder wenigstens einschränken und unschädlich machen, da die Landesherren, wenn ihnen die Kurie nur einigermaßen freie Hand ließ, auf die in ihrem Machtbereich befindlichen Prälaten, Jnstitute und Organisationen oft einen größeren Einfluß ausüben konnten als selbst die Kurie. Diese Erfahrung machte das Papsttum besonders in den Notzeiten des Großen und des Kleinen Schismas (1376—1417, 1439—1447), über deren auch sonst für sein Ansehen höchst verderbliche Wirkung man nicht zu sprechen braucht. Der Kampf mit den Gegenpäpsten war ohne die weltliche Gewalt nicht durchzufechten. Die verschiedenen Obödienzen befehdeten sich nicht nur reichlich mit weltlichen Mitteln, sondern sie verwandten auch gerne territoriale (und städtische) Behörden als Vorspann. Während des Schismas machten sich die Laiengewalten der Kirche unentbehrlicher als jemals vorher, wie denn die Wiedervereinigung der in das Wirrsal aussichtslosester Kliquenkämpfe verwickelten Kirchenkörper im wesentlichen als das Werk der Laien und nicht zuletzt des deutschen Königtums zu bezeichnen ist. Noch viel weniger war aber der päpstliche Absolutismus allein zur Bewältigung der konziliaren Gegenbewegung imstande, auch wenn er das ganze Arsenal seiner moralischen Machtmittel in Bewegung setzte. Je mächtiger der Konzilsgedanke zu Zeiten anschwoll, und je länger er sich selbst nach seiner äußeren Niederwerfung in Diplomatie und Publizistik behauptete, um so höher stieg der Wert der Fürsten für die Kurie. Denn wenn diese sich auch selbst teilweise weit genug auf den konziliaren Abweg eingelassen hatten, so entsprach doch die Aufrichtung einer völligen, im Grunde staatsfeindlichen, daneben auch wegen ihrer Hinneigung zur Volkssouveränität antiabsolutistischen Konzilsherrschaft keineswegs den kirchenpolitischen Wünschen des Landesfürstentums, schon deshalb nicht, weil sie für Freiheit der kirchlichen Wahlen und für die klerikale Steuerimmunität eintrat. So braucht die Beeinträchtigung

des Konstanzer und besonders des Baseler Konzils gerade durch England nicht mehr zu überraschen. So bot auch der gemeinsame Gegensatz gegen die allgemeinen, öfters aber auch gegen National-, Provinzial- und Diözesansynoden, einen weiteren wirksamen Anlaß zum Abschlusse, wenn nicht eines Bündnisses, so doch eines herzlichen Einvernehmens zwischen Kurie und Landesfürstentum, wenn gerade dadurch alle etwa noch vorhandenen konziliaren Velleitäten ausgetrieben werden sollten. Überdies war das Papsttum auch eine politische Macht und wurde es seit der Rückkehr der Päpste nach Rom und seit dem Scheitern der konziliaren Bewegung immer mehr. Der Papst als Politiker war aber immer wieder auf das Wohlwollen besonders derjenigen Fürsten angewiesen, die in Italien eigene politische Interessen verfolgten. Das waren neben den Habsburgern besonders die letzten mittelalterlichen französischen und iberischen Könige, mit denen gerade das politische Papsttum ständig rechnen mußte, wenn es nicht seine politische Existenz einbüßen wollte. Die Päpste trieben aber darüber hinaus nicht nur italienische, sondern auch europäische Politik. Sie gehörten auch politisch zu den großen Mächten des späteren Mittelalters. Wollten sie als Politiker vorwärtskommen, so konnten sie der fürstlichen Dienste ebensowenig entraten wie früher bei Austragung der innerkirchlichen Verfassungskämpfe.

Bei den niemals zur Ruhe gelangenden, endlosen Verhandlungen mit den Laiengewalten mußten aber die Päpste immer wieder die Erfahrung machen, daß die mächtigeren Fürsten ihnen sowohl in der Kirchenpolitik wie in der reinen Politik im allgemeinen nur dann zu Willen waren, wenn die Päpste ihnen Gegenleistungen zu bieten hatten. Die Päpste hatten es dabei öfters mit guten Rechnern und verschlagenen, skrupellosen Diplomaten zu tun. Umsonst pflegten die Fürsten nichts zu geben. Mit kleineren oder größeren Trinkgeldern ließen sich wohl die fürstlichen Oratoren und sonstigen Sendlinge abfinden, aber ihre Herren selbst doch nur ausnahmsweise. Sie beanspruchten vielmehr wertvollere Stücke aus dem Schatze der päpstlichen Gnaden; sie verlangten die Hilfe des Papstes beim Ausbau ihres landesherrlichen Kirchenregimentes, obwohl es mit seinem Staatskirchentum dem Zentralismus und Absolutismus und mit seinem Landeskirchentum dem Universalismus der Kurie abträglich war. Die Kurie konnte nicht umhin,

ihre auf diesem Gebiete immer wieder hervortretenden Wünsche, wenn sie etwas von ihnen erreichen wollte, in ernstlichste Erwägung zu ziehen. Wenn man gegen die römischen Kurtisanen als Schädlinge der deutschen Kirche wetterte, vergaß man öfters, daß die kirchenpolitischen Abmachungen, die zwischen den Gesandten der Fürsten und den Päpsten in Rom selbst getroffen wurden, nicht selten den Charakter von Schiebergeschäften trugen, die die Kritik der von ihnen betroffenen Kreise nicht minder hätten herausfordern sollen. Je mehr die Macht des deutschen Königtums sank, nachdem es in Konstanz mit der Wiedervereinigung der zerspaltenen abendländischen Kirche den letzten großen weltgeschichtlichen Erfolg während des Mittelalters errungen hatte, um so höher stiegen auch kleinere deutsche Territorialherren in der kurialen Wertschätzung; denn es gab immer noch gemeinsame Feinde, gegen die Papsttum und Fürstentum zusammen kämpfen konnten, nur daß sie mehr innerhalb als wie früher außerhalb der Kirche zu suchen waren.

Freilich konnten auch die Landesherren nicht unbegrenzte Forderungen stellen. Denn auch sie waren hilfsbedürftig. Eine der schwierigsten Fragen, die sie für die Sicherung ihres politischen Daseins und den Fortschritt ihrer Macht lösen mußten, war die sich mit dem Übergange von der Natural- zur Geldwirtschaft immer brennender gestaltende Finanzfrage. Ihre Lösung wurde nicht zuletzt dadurch erschwert, daß der Klerus im Vertrauen auf seine vom Kirchenrechte gewährleistete Steuerfreiheit der landesherrlichen Besteuerung einen hartnäckigen Widerstand entgegenzusetzen pflegte, zumal er durch kirchliche Abgaben immer schwerer belastet wurde. Dieser Widerstand konnte oft nur mit Hilfe des Papsttums überwunden werden, das dann freilich auf dem intransigenten Standpunkte der Bulle „Clericis Laicos“ nicht verharren durfte. Es hat das starre System dieser Bulle denn auch überraschend schnell, und zwar noch unter Bonifaz VIII. mit der Bulle „Romana Mater Ecclesiae“, gemildert und oft ganz verlassen, so daß Landesherren und Papsttum im Immunitätsstreite bald ganz zusammengehen. Dieses ist aber dem Finanzbedarf der Territorien, abgesehen von der Gewährung von Anleihen, noch weit mehr dadurch entgegengekommen, daß es seine Hand dazu bot, den Ertrag kirchlicher Abgaben ganz oder teilweise in die leeren Kassen

der Landesherren zu leiten. Es geschah das sogar bei den Kirchenzehnten, die sich trotz aller entgegenstehenden Verfügungen des Kirchenrechtes schließlich durch freundliche Vermittlung der Päpste selbst in die sonst verabscheuten Laien- und besonders Fürstenzehnten verwandelten, mochten es alte Zehnten sein oder neue für besondere Zwecke wie für Kreuzzüge oder Türkenkriege oder andere auch gegen Christen gepredigte Heilige Kriege ausgeschriebene, ebenso bei den Annaten, in denen sich freilich ältere fürstliche Regalienansprüche verstecken mochten. Den Ablaßpredigern verboten die Fürsten zwar öfters das Land, weil diese die Steuerkraft des gemeinen Mannes beeinträchtigen mußten. In anderen Fällen aber empfingen sie sie gewissermaßen mit offenen Armen, weil sie sich einen Anteil an den einkommenden Ablaßgeldern auf dem Wege der gütlichen Verhandlung, aber auch mit Gewalt sichern konnten. Ein neuer Ablaß hatte deshalb oftmals die Wirkung, daß er das Steueraufkommen des Landes zugunsten der fürstlichen Kassen steigen ließ. Auch dieser fürstliche Mitgenuß der Ablaßgelder, wie er beispielsweise in Schultes Fuggerbuche unparteiisch geschildert wird, hätte als eine den Kurialismus der Landesherren indirekt charakterisierende zeitgeschichtliche Erscheinung schon längst eine zusammenfassende Betrachtung verdient, wenn er auch weit weniger vorreformatorische Bedeutung hat als das beiderseits mit heißem Bemühen erforschte Wesen des Ablasses.

In Verbindung mit dem Finanzbedürfnisse machte sich bei den Landesherren ferner seit Verfall des Lehnswesens beim Ausbau ihrer Landeshoheit ein starkes Beamtenbedürfnis geltend. Angesichts der Rückständigkeit der Laienbildung und angesichts der politischen Unzuverlässigkeit der oberen Schichten der Laien gerade in ständischen Staaten mußte man dabei nach dem Vorgange der deutschen Könige auf die Prälaten zurückgreifen. Im diplomatischen Dienst und in der höheren Verwaltung und Justiz waren sie für den Fürsten oft unentbehrlich und empfahlen sich ihm um so mehr, als sie den Familieninteressen durchweg mehr entrückt werden konnten als die Laien. Außerdem brauchte man ihnen keinen besonderen Gehalt anzuweisen, da sie von ihren kirchlichen Pfründen lebten. Der Fürst gewann also in ihnen durchweg hochwertige und dazu außerordentlich wohlfeile Hilfskräfte. Die Geist-

lichen konnten freilich nur dann zuverlässige Staatsdiener werden, wenn sie auch in ihrer kirchlichen Stellung von ihren Landesherren abhängig wurden. Deshalb mußten diese nach Beeinflussung der Bischofs- und Prälatenwahlen streben. Diesen Einfluß konnten sie aber meistens nur erreichen, wenn der Papst sein Provisionsrecht zugunsten der Landesherren einschränkte. Formell wurde es zwar oft genug ausgeübt, aber meistens nur so, daß die vom Papste Providierten den Fürsten genehm waren, wenn nicht gar eine förmliche fürstliche Nomination vorausging. Je mehr sich das päpstliche Provisionsrecht ausdehnte, um so mehr war die fürstliche Pfründenpolitik auf enges Zusammengehen mit der Kurie angewiesen, um so größeren Nutzen konnte sie aber auch daraus ziehen. Auch im Stellenbesetzungsrechte kam es im allgemeinen viel mehr zu einer friedlich-schiedlichen Teilung der Machtsphäre zwischen Papst und Landesfürsten als zu einer gegenseitigen Bekämpfung, die allerdings, wenn sie gelegentlich doch erfolgte, ungewöhnlich heftige Formen annahm, so beim Passauer (1423 bis 1427), Mainzer (1459—1461) und Brixener (1460—1463) Bischofsstreite. Die berühmten Vorstöße der nationalen Gesetzgebung der Westmächte gegen das päpstliche Stellenbesetzungsrecht wie die Erklärung der Gallikanischen Freiheiten von 1407 und die Pragmatische Sanktion von Bourges von 1438, die sich besonders radikal gebärdete, ebenso aber auch das englische Provisorenstatut von 1351, das den päpstlichen Pfründenjägern den Garaus machen sollte, gelangten niemals ganz zum Ziele. Sie wurden zwar öfters wiederholt, aber noch häufiger blieben sie unausgeführt. Der Papst besetzte auch später noch Stellen genug. Bei anderen ließ er dem Könige freie Hand. Noch das französische Konkordat von 1516 zeigt etwas Ähnliches. Die Päpste kamen schließlich den Fürsten auch darin entgegen, daß sie es duldeten, wenn die fürstlichen Kandidaten im Interesse ihrer weltlichen Beamten- und Hofpflichten von der kirchlichen Residenzpflicht entbunden wurden. Wenn die Päpste nichts dagegen einwandten, daß die Landesherren ihre Bischöfe zu Räten machten, mußten sie es auch ruhig mit ansehen, daß die Räte ihrerseits mit guten Pfründen entlohnt wurden. Jedenfalls war aber überall die Mitwirkung der Kurie nicht zu umgehen, nicht zuletzt auch bei der Errichtung abgeschlossener, den Territorialgrenzen möglichst angenäherter Landesbistümer.

Überhaupt hatten die Landesherren bei ihrem Kampfe um Aufrichtung und Erweiterung ihres Kirchenregimentes nicht eigentlich das Papsttum zum Gegner, sondern die in ihrer unmittelbaren Nähe befindlichen Ordinarien und die verhältnismäßig lange über ein festeres Rückgrat verfügenden geistlichen Korporationen. Wollten sie gegen diese etwas erreichen, so mußten sie sich notgedrungen an die höchste kirchliche Instanz halten und mit dieser auf gutem Fuße bleiben. Wo wie in der Pfalz die Kurie nicht bemüht wurde, läßt sich zeigen, daß ihre Inanspruchnahme überflüssig war, da die Pfalzgrafen sich ohnehin auf die Domkapitel als Wahlkörperschaften verlassen konnten, obwohl so mächtige Bistümer wie Speyer und Worms niemals Landesbistümer wurden. — Gerade weil Ketzerei und Schisma ganz außerhalb ihrer Absicht, ja ihres Gesichtskreises lagen, konnte es den Landesherren nicht in den Sinn kommen, ihr Kirchenregiment bis zum Bruche mit Rom zu überspannen, um so weniger, als das Papsttum einerseits in seiner sei es avignonesischen, sei es schismatischen oder konziliaren Bedrängnis für sie kaum zu fürchten war, da seine wachsende Notlage es gegenüber den fürstlichen Forderungen vielmehr gefügiger machte, und als es sich andrerseits nach Beschwörung dieser Gefahren schließlich doch wieder zu neuer, auch kirchlich-geistlicher Macht erhob und abermals gewisse moralische Gewichte in die Wagschale zu werfen hatte.

Die Päpste erfüllten endlich den Fürsten auch manche politischen Wünsche. Sie gewannen ihnen Bundesgenossen oder vermittelten Friedenschlüsse. Sie halfen ihnen gegen die inneren Feinde, zu denen in Frankreich auch die radikalen, ständischen Gallikaner gehörten, die nicht nur mit dem Papste, sondern auch mit dem Könige auf Kriegsfuß standen. In England konnten die Könige bei ihrem Kampfe gegen das Parlament und bei Verfassungsbrüchen auf den Beistand der Kurie rechnen. Nicht zuletzt waren es allein die Päpste, die den Fürsten die persönlichsten Wünsche auf dem Gebiete der Eheschließung und Ehetrennung erfüllen konnten. Sie hatten ihnen immer wieder etwas zu bieten. Der Kurialismus lohnte sich.

Bei der Stärke und Allgemeinheit der beiderseitigen Anschlußbedürftigkeit wäre es töricht gewesen, wenn man die beiderseitigen Wünsche immer nur auf dem Wege des Kampfes durchzusetzen

versucht und die mit den kirchenregimentlichen Bestrebungen der Landesherren zusammenhängenden Fragen immer nur ab irato behandelt hätte. Vielmehr wählte man statt der Kollision immer wieder die Kollusion und fuhr beiderseits im allgemeinen gut dabei, da die Kurie auch nach Überwindung des konziliaren Widerstandes von unbestrittener Alleinherrschaft noch weit genug entfernt war.

Aus dieser zweiten Erscheinung, dem Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes, ergibt sich somit etwas Ähnliches wie aus der ersten. Einer Überschätzung seiner vorreformatorischen Bedeutung ist sie stets hinderlich. Für die Vorgeschichte der Reformation hat sie nur negative Bedeutung. Denn eine in so engem und fortdauerndem Einvernehmen mit dem Papsttum begonnene und durchgeführte landesherrliche Kirchenpolitik ist vor allem ihrer taktischen Natur, aber auch gewissermaßen ihrer Grundsatzlosigkeit nach völlig ungeeignet, den späteren Gegensatz des Kirchenregiments protestantischer Landesherren gegen Rom auch nur von ferne vorzubereiten. Man sieht jetzt, daß vor der Reformation die Landesherren an die Kirche nicht nur durch innere, sondern auch durch äußere Bande gefesselt waren, die sich nicht immer mehr lockerten, sondern im Gegenteil festigten. Jedenfalls kann ein Fortschritt im weiteren Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes nun nicht mehr unbesehen als ein Beweis für ein gespanntes Verhältnis zu Rom hingenommen werden. Aus vielen Fällen ist vielmehr das Gegenteil ersichtlich. Das Papsttum war zumal in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts immerhin doch wieder so mächtig geworden, daß sich eine in alle Verhältnisse so tief einschneidende Neubildung wie die des landesherrlichen Kirchenregimentes, das landeskirchliche und staatskirchliche Tendenzen in sich vereinigte, unmöglich ohne stärkste Einflußnahme des Papsttums hätte entwickeln können.

Daraus erklärt sich auch die für das Verständnis der äußeren Reformationsgeschichte grundlegende Tatsache, daß nicht etwa diejenigen Territorien alle protestantisch wurden, in denen das Kirchenregiment der Landesherren am kräftigsten entwickelt war. Gewiß lassen sich in der Ausbildung dieses Kirchenregimentes bei einem Vergleiche der einzelnen deutschen Territorien untereinander erhebliche Unterschiede feststellen. In den Staaten des östlichen Kolonial-

gebietes war es durchweg zwar später entwickelt, aber dann rasch weiter vorgedrungen als in den kleineren und schwächeren mittelalterlichen Territorien. Aber die Grenze, die man zwischen diesen beiden Hauptgruppen mit allem Vorbehalt ziehen könnte, fällt mit der späteren Konfessionsgrenze eben keineswegs zusammen.

Es lag in diesem landesherrlichen Kirchenregimente trotz all seiner Selbständigkeitsgelüste grundsätzlich offenbar nichts, was mit Notwendigkeit auf die Bahn des Abfalls zum Protestantismus hindrängte. So gerne man sich gegenüber der allgemeinen Kirche verselbständigte, so wenig war man geneigt, die Einheit der Kirche abermals (die Erfahrungen der Zeiten des Schismas und der Konzilien wirkten noch nach) zu gefährden oder gar zu zertrümmern. Auch den Landesherren galt die Einheit der Kirche als kostbares Gut. Noch in Worms haben Luther und Cochlaeus in schmerzlichem Endkampfe darum gerungen.

Daraus erklärt sich die weitere Tatsache, daß das im späten Mittelalter zu großer Festigkeit gelangte landesherrliche Kirchenregiment später auch gerade für die Gegenreformation, für die Verteidigung des Besitzstandes der alten Kirche die größte Bedeutung gewonnen hat. Wenn die geistlichen Instanzen versagten, nahmen die weltlichen Behörden den Kampf auf sich und schützten ihr Land vor dem Protestantismus. Ohne das Landes- und Staatskirchentum wäre die Gegenreformation in Deutschland niemals zum Siege gelangt. Man denke nur an Bayern, dessen staatskirchliche und konfessionspolitische Entwicklung jedoch keineswegs so einzig dasteht, wie es manchem Lokalhistoriker erscheinen könnte. Aber auch das kaiserliche Interim (wie andrerseits der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann v. Wied) ist ein Ausfluß landesherrlicher Religionspolitik. Wie die Gegenreformation ideengeschichtlich von der inneren Erneuerung der vorreformatorischen Zeit zehrt, so hat sie auch das spätmittelalterliche landesherrliche Kirchenregiment vielfach mit Erfolg in ihren Dienst stellen können. Auch die Kurie mußte anerkennen, daß die Niederlage des Katholizismus in Deutschland mehr durch die weltlichen als durch die geistlichen Fürsten verhindert worden war.

So führen diese ersten Betrachtungen in bezug auf die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherr-

lichen Kirchenregiments zu einem wenig ermutigenden Ergebnis. Es scheint nur geringe Hoffnung zu bestehen, die schwierigen Fragen der Vorgeschichte der Reformation von hier aus der Lösung näher zu führen.

II.

Trotz der im ersten Abschnitte aufgestellten beiden Warnungstafeln läßt sich die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregimentes aus mehr als einem Grunde mit Sicherheit behaupten. Das ist auch in der bisherigen Forschung schon vielfach geschehen, wenn auch nicht einhellig und unzweideutig und mit allseitiger Berücksichtigung der nachweisbaren Zusammenhänge und der vielen und starken Triebkräfte, die vom Mittelalter her die Reformationszeit beeinflussen. Unwahrscheinlich oder gar unmöglich wäre jene vorreformatorische Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments nur dann, wenn die bisherige Charakteristik vollständig wäre. Davon ist sie aber natürlich weit entfernt; denn sie hat nur zwei Erscheinungen herausgegriffen, die teilweise nur das innerste Stück und teilweise nur den äußeren Rahmen des Bildes ausmachen. Das Bild selbst bedarf einer viel genaueren Beschreibung, wenn man es auf seine Ähnlichkeit mit dem reformatorischen prüfen will. Neben den erwähnten beiden Erscheinungen stößt man auf andersgeartete, die in einer auch nur die Hauptsachen berücksichtigenden Gesamtcharakteristik nicht übergangen werden können. Sie geben dem Historiker immer wieder das Recht, dies Kirchenregiment unter die Fülle der spezifisch vorreformatorischen Erscheinungen einzuordnen. Das lange Zeit viel zu kirchengeschichtlich im engeren Sinne gestaltete Studium der Vorgeschichte der Reformation kann heute an den hier vorliegenden Tatsachen nicht mehr vorübergehen, da einerseits die landesgeschichtliche Einzelforschung ein weites Neuland erschlossen hat, andererseits aber auch der Blick für die richtige Deutung längst bekannter Tatsachen geschärft worden ist. Ohne einen gewissen Pragmatismus wird man dabei nicht auskommen können. Vorsichtig gehandhabt, ist er wohl in der Lage, für die vorreformatorische Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregimentes schlüssiges Beweismaterial vorzulegen.

Um wenigstens anzudeuten, in welchen Richtungen sich diese Beweisführung zu bewegen hat, wird die Betrachtung auch hier

eine doppelseitige sein müssen: sie wird ihren Standpunkt einmal mehr auf seiten der Kirche, das andere Mal auch auf seiten der Landesherren nehmen.

Kirchengeschichtlich handelt es sich zunächst um den Nachweis, daß das landesherrliche Kirchenregiment des späten Mittelalters teilweise in gewissen kirchlichen Mißständen seine tatsächliche Rechtfertigung findet, also nicht nur als mehr oder minder zufälliger oder „organischer“ Bestandteil der Landesherrlichkeit und ihrer Nachfolgerin, der Landeshoheit, allein angesehen werden kann. Wenn es sich angesichts gewisser kirchlicher Mißstände nun selbst auf bestimmten Gebieten besonders der äußeren kirchlichen Verwaltung eifrig betätigt, so ist das gewiß teilweise auf das bekannte und oft geschilderte landesfürstliche Machtstreben zurückzuführen. Aber daneben erklärt sich das doch auch aus dem Mangel an ernsthaftem Reformwillen auf kirchlicher Seite oder wenigstens aus der Schwäche oder dem Schwächegefühle niederer, aber auch höherer kirchlicher Organe. Beides ist auch nach Durchschreitung der schismatischen und konziliaren Gefahrenzone keineswegs überwunden. Gerade der Reformwille wurde durch diesen Sieg über innerkirchliche Widerstände, der nur unter geschicktester Ausnutzung aller Konjunkturen errungen werden konnte, beeinträchtigt.

In diesen Zusammenhang gehören vor allem die landesherrlichen Kirchen- und Klostervisitationen der vorreformatorischen Zeit, die zunächst den Zweck erfüllten, der weltlichen Regierung einen tieferen Einblick in die materielle, geistige und sittliche Verfassung des Welt- und Ordensklerus zu verschaffen, die aber eben mit dieser informatorischen Grundlage eine starke Anregung zu praktischer landesherrlicher Reformarbeit boten. Gewiß finden diese Visitationen im späten Mittelalter weit seltener statt als in der Reformationszeit. Auch erfolgen sie durchweg, wenn nicht im Einvernehmen mit dem Ordinarius, so doch im Einverständnis mit der kirchlichen Zentrale und ihren Vertretern. Nicht selten werden die kirchlichen Instanzen subsidiär auf die weltliche Gewalt verwiesen, oder es wird den Landesherren von ihnen eine ausdrückliche Vollmacht zur Visitation gegeben. Aber wenn sie nun ans Werk gingen, so fühlten sie sich und benahmen sich doch keineswegs immer nur als Mandatare der kirchlichen Oberen.

Sie brachten vielmehr durch und im Anschluß an die Visitation ihre besonderen Gesichtspunkte zur Geltung und erreichten dabei vor allem eine sich immer enger gestaltende, geradezu persönliche Fühlung mit dem Landesklerus; denn dieser Ausdruck hat neben dem des Landesbistums durchaus seine Berechtigung. Auch in die nicht einfache technisch-organisatorische Seite eines solchen Visitationsgeschäftes hatten sich einzelne Landesherren gelegentlich schon mehr eingelebt, als das Zeitalter der Reformation heraufzog. Die Teilnahme weltlicher Beamten an der Visitation ist schon vor der Reformation mehrfach vorgekommen. In diesen Äußerlichkeiten konnten die protestantischen Visitatoren vielfach an ältere Vorbilder anknüpfen. Aber auch dem inneren Geiste nach war ihnen vielfach vorgearbeitet. Schon im späteren Mittelalter läßt sich den weltlichen Regierungen Interesse für die materielle, geistige und sittliche Hebung des Seelsorgeklerus nicht abstreiten. Im übrigen wird man nicht überall ein klares kirchenpolitisches oder religionspolitisches Programm erwarten. Nur zu oft unterlagen die Landesherren rein örtlichen, weltlichen Rücksichten, so daß sie dann mit der einen Hand wieder nahmen, was sie mit der anderen gegeben hatten. Lehrreich dafür ist ihr durchaus zwiespältiges Verhalten zum Inkorporationsunwesen, in dem sich übrigens noch Reste des alten Eigenkirchenrechts bemerkbar machten.

Auch die landesherrliche Klosterreform muß hier noch einmal erwähnt werden. Streicht man aus der bekanntlich reich entwickelten Klosterreform des späteren Mittelalters, die alte und neue Orden ergreift oder ergreifen will, die rastlose und vielfach auch selbstlose Initiative und Unterstützung der weltlichen Regierungen, so bleibt nicht viel übrig. Für die germanischen Staaten kann man dies Urteil unbedenklich aussprechen. Das französische Königtum scheint sich auf diesem Gebiete weniger betätigt zu haben; wenigstens bleiben unsere bisherigen Kenntnisse davon hinter den Erwartungen zurück. In Deutschland aber ist auf diesem Gebiete vor allem der praktische Wert des landesherrlichen Kirchenregimentes mit Händen zu greifen. Mit Hilfe ihrer Klosterreform hatten die Landesherren auf dem ganzen weiten Felde der Klosterpolitik allmählich eine Machtstellung gewonnen, die man kennen muß, wenn man ihre verhältnismäßig leichte Weiterbildung in der Reformationszeit verstehen will.

Diese Machtstellung mußte um so größeren Eindruck machen, als die Landesherren mit ihrem Reformwerk nichts Unerhörtes in Angriff nahmen, sondern durchweg nur die Versäumnisse nachzuholen suchten, die den verantwortlichen kirchlichen Instanzen zur Last zu legen waren. Sie waren es auch, die sich der Bekämpfung des Priesterkonkubinats, woran sich noch das Baseler Konzil ziemlich ergebnislos versucht hatte, mit größerer Energie und besserem Erfolge widmeten. Hand in Hand damit ging der Kampf gegen die geistliche Gerichtsbarkeit, die während unserer Periode sowohl zu allzu großer Strenge wie zu allzu großer Laxheit entartet war. Wenn er auch oft vornehmlich im Interesse der Ausdehnung der weltlichen Gerichtsbarkeit unternommen war, so kam er doch auch der Beseitigung offenbarer kirchlicher Mißbräuche wie der leichtfertigen Handhabung von Bann und Interdikt zugute. Im selben Verhältnisse steigerte sich auch auf diesem Wege der Einfluß der weltlichen Regierung auf den Landesklerus.

Doch ist, wie bemerkt, der Gipfelpunkt von dem allen, der positive Eingriff in das innerkirchliche Leben, in Kultus und Seelsorge, Ethik und Dogmatik nur selten erreicht oder auch nur erstrebt worden. Die Landesherren erlassen wohl Begräbnis- oder Prozessionsordnungen, richten Bußtage und kirchliche Dankfeste ein, dringen auf Regelmäßigkeit des Gottesdienstes und der Sakramentsverwaltung, sowie der Seelsorge, bekämpfen den Fiskalismus der Stolgebühren und andere Mißbräuche, beschäftigen sich auch gelegentlich mit rituellen Veränderungen. Sie gestatten ferner, aber erst in der Reformationszeit, auch wenn sie katholisch bleiben, den Laienkelch. Das Pariser Parlament befaßte sich mit Entscheidungen über die Echtheit von Reliquien oder über die Zulassung von Brevieren und Missalien. Der Landgraf Ludwig II. der Freimütige von Hessen mischte sich 1479 in den Streit der Bettelorden um die Unbefleckte Empfängnis. Aber dies und ähnliches, worin man die Anfänge der Ausübung eines jus in sacra erblicken könnte, bleibt durchweg zusammenhangsloses Stückwerk. Die Reformbedürftigkeit der kirchlichen Zustände, dis sich sonst den Landesherren immer wieder aufdrängte, wurde von ihnen gerade auf diesem entscheidenden Gebiete offenbar weit weniger gefühlt Zugleich wirkte die schon berührte Scheu, das Allerheiligste zu betreten. An dem äußeren Gewande der Kirche zu bessern, fühlte

man sich befugt, ja verpflichtet. Die Gestalt selbst wurde viel weniger berührt, da sie aus einer anderen Welt stammte.

So blieb das Gebäude des landesherrlichen Kirchenregiments unvollendet; sogar hinter frühmittelalterlichen Vorlagen blieb es zurück. Trotz dieser unvollkommenen Gestalt aber kann es in der Vorgeschichte der Reformation nicht übersehen werden. Kirchenpolitisch betrachtet, ist die Reformation das Werk deutscher Landesherren und Städte. Es mußte durch die doppelte Tatsache außerordentlich erleichtert werden, daß die allgemeine Kirche am Vorabend der Reformation auch in Deutschland in einem landeskirchlichen Zersetzungsprozesse begriffen war, und daß diese Landeskirchen in sich geneigt waren, ein neues örtliches Staatskirchenrecht zu entwickeln, das auch in seiner vorreformatorisch-bescheidenen Gestalt mit dem kanonischen Rechte nicht mehr vereinbar war. Die Ausbildung der skizzierten landesherrlichen Einflußsphären in ursprünglich kirchlichem Machtbereiche hatte kleinere Kirchenkörper von bemerkenswerter Selbständigkeit geschaffen. Sie dachten zwar nicht daran, sich von dem großen Leibe der allgemeinen Kirche loszulösen. Wurde ihnen aber diese Absicht von einer anderen geistesgewaltigen Seite her eingeflößt, dann stieß ihre Verwirklichung wenigstens organisatorisch nicht auf unübersteigliche Hindernisse. Durch die organisatorisch-machtpolitische Lockerung des Bandes zwischen der allgemeinen Kirche und den von der weltlichen Regierung weithin beherrschten Landeskirchen konnte ihr dogmatischer Abfall erleichtert werden.

Aber auch eine von der Kirche mehr absehende, sich mehr auf die weltliche Gewalt beschränkende Betrachtung kann hier zu weiteren für die Vorgeschichte der Reformation brauchbaren Ergebnissen führen. Das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters ist nicht nur Ursurpation, auch nicht nur mehr oder weniger kirchenrechtswidrig von der höchsten kirchlichen Autorität gewährte Konzession, sondern es trägt auch in sich selbst eine Art von rechtlicher Begründung, die man in Rechtstheorien, aber auch in überall sichtbaren, anerkannten Rechtsinstituten finden kann. Man kann ihnen ihren Rechtscharakter, die von ihnen im praktischen Rechtsleben der spätmittelalterlichen Welt durchgesetzte feste rechtliche Stellung nicht deshalb absprechen, weil sie sich mit dem kanonischen Rechte meistens

überhaupt nicht vereinigen lassen oder Einrichtungen und Sätze dieses Rechtes in unzulässiger Weise weiterbilden und auf die neuen Forderungen zuschneiden.

Im Anschluß an die aristotelisch-thomistische Lehre von der *ἐπιείκεια* (Billigkeit), die dazu bestimmt war, das positive Recht, wenn es nicht ausreichte, naturrechtlich zu ergänzen, wurde schon von den Publizisten Philipps des Schönen und Ludwigs des Bayern und dann von den Theoretikern des konziliaren Gedankens und von Wiclif die Notrechtslehre aufgestellt, welche besagte, daß in Fällen der Not, wenn insbesondere der geistliche Arm versagte, der weltliche Arm in die Bresche zu greifen habe und selbsttätig handeln dürfe. Es war eine auch von kirchlichen Kreisen gebilligte Theorie von eigenem Leben, die in der naturrechtlichen Grundlage fest verankert und auf dem besten Wege war, sich auch außerhalb der gelehrten Kreise zu einer Art von Rechtsanschauung zu verfestigen. Das landesherrliche Kirchenregiment bewegte sich ganz auf der Linie dieser alten, autoritativen Lehre; sie war weit mehr als eine nachträgliche pseudojuristische Verbrämung geschehener Usurpationen. Im Reformationsjahrhundert war sie nicht nur bei den Protestanten, sondern auch bei den Reformkatholiken beliebt.

Aber auch sonst boten sich den Landesherren rechtstheoretische Stützen. Je mehr sie sich ihrer Landeshoheit auch theoretisch bewußt wurden, je mehr dehnten sie sie grundsätzlich auf die Beherrschung auch der geistlichen Gewalt aus, wobei sie oft mit größerem Erfolge dieselbe Bahn einschlugen, die die alten Kaiser schon einmal beschritten hatten. Man ließ aus der Landeshoheit, wenn nicht ein allgemeines jus reformandi, so doch ein jus reformandae disciplinae oder in Zusammenhang mit der Notrechtstheorie ein jus cavendi herfließen. Rechtsansprüche, die früher auf grund speziellerer Titel wie der Vogtei und des Patronates gegenüber der Kirche erhoben worden waren, wurden jetzt als notwendige Folge der allgemeinen einheitlichen Landeshoheit begriffen und ratione dominii wahrgenommen. Für die Forderung des landesherrlichen Kirchenregimentes war deshalb die gleichzeitige Verstärkung der Landeshoheit außerordentlich günstig. Zwischen der Entwicklung der aus der feudalen, privatrechtlich verbildeten Landesherrlichkeit herauswachsenden öffentlichrechtlichen, einheit-

lichen Landeshoheit einerseits und der Entwicklung der Kirchenhoheit war ein Parallelismus oder vielmehr eine Wechselwirkung unvermeidlich. Sie konnten sich nicht mehr getrennt voneinander halten, sondern beeinflußten sich gegenseitig. Wie sich die Landeshoheit aus einer Fülle von Einzelrechten zu einer ganz allgemeinen, geschlossenen, einheitlichen Größe entfaltet hatte, so mußte sich auch der kirchliche Einfluß des Landesherrn auch dem Objekte nach vereinheitlichen: aus einer Beziehung zu einzelnen Organen der Kirche erwuchs ein Verhältnis zur Landeskirche insgesamt. So lange jene Vereinheitlichung der territorialen Gewalt noch nicht eingetreten war, konnten die Landesherren auch noch nicht in ein Gesamtverhältnis zu ihrer Landeskirche als solcher einrücken. Sowie aber die öffentliche Gewalt praktisch zusammengeschlossen und auch theoretisch als eine einheitliche vorgestellt wurde, was noch vor Schluß des Mittelalters zumal in den fortgeschrittenen Westländern die Regel war, mußte die neue einheitliche Landeshoheit eine einheitliche Kirchenhoheit in sich aufnehmen, die als öffentlichrechtliche ausgeübt wurde, da neben dem Fürsten auch die Stände beteiligt waren. Zu der quantitativen Ausdehnung und Verfestigung der Landeshoheit gesellte sich aber auch eine qualitative Vertiefung, da schon der Staat des spätesten Mittelalters anfing, die ersten Schritte vom Friedens- und Rechtsstaate des klassischen Mittelalters zum modernen Wohlfahrtsstaate hinüber zu tun und die neu von ihm zur Geltung gebrachte Polizeigewalt in diesem Sinne auszubilden. Das mußte, auch ganz abgesehen von immer wieder wirksamen religiös-kirchlichen Beweggründen, auch einer Verinnerlichung der Kirchenhoheit zugute kommen und sie insbesondere nicht sowohl als Recht denn als Pflicht erscheinen lassen. Diese selbst war aber der mittelalterlichen Anschauung entsprechend nicht ein später hinzugekommener Annex, auch nicht der Ausfluß eines von außen angegliederten jus episcopale, sondern ein integrierender Bestandteil der Landeshoheit, wie noch die Territorialisten des Frühabsolutismus gelehrt haben, die darin noch ganz auf mittelalterlichem Boden stehen.

Für das Luthertum aber war es ein schicksalsschweres Zusammentreffen, daß es sich in Territorien entfaltete, in denen die Ausbildung der Landeshoheit über die ersten primitiven, noch lehnsrechtlich beeinflußten Anfänge längst hinausgelangt war. Kein

Zweifel, daß in diesen Zusammenhängen für die betreffenden Territorialherren ein Antrieb mehr lag, sich der reformatorischen Bewegung anzuschließen. Denn ein reformatorisch gesteigertes und vor allem verselbständigtes Kirchenregiment mußte auf die Stärkung der Landeshoheit noch günstiger zurückwirken als sein spätmittelalterlicher Vorläufer. Der patriarchalische Frühabsolutismus auch auf kirchlichem Gebiete hätte sich nicht gerade in den Territorien der Lutheraner verhältnismäßig rasch entfalten können, wenn er nicht den Hebel dieses neuen Staatskirchenrechts kräftiger als früher hätte ansetzen können. Und doch war die Neigung, das Kirchenregiment aus einer einheitlichen profanen Landesgewalt abzuleiten, nicht erst das Produkt der Reformationszeit, sondern weit älter.

Je weiter die Fürsten auf diesem Gebiete vordrangen, um so mehr werden sie auch beim römischen Rechte Hilfe gesucht und gefunden haben. Schon Johann von Salisbury, der Zeitgenosse Barbarossas, hatte die römischrechtliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregimentes den von ihm bekämpften Hofklerikern in den Mund gelegt. Wer das Weiterwirken dieser Begründung im späteren Mittelalter, der Zeit der beginnenden Rezeption, leugnet, dem fällt jedenfalls die Last des Beweises zu. Wie für den Ausbau und die theoretische Begründung der allgemeinen Landeshoheit die Zeiten des späteren Mittelalters günstig waren, so auch für den Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes. Auch mit Hilfe dieser Rechtstheorien verlor es bis zu einem gewissen Grade den odiösen Charakter einer Usurpation. Schon dadurch wurde das Wurzelfassen erleichtert.

Nun standen aber den Landesherren nicht nur Rechtstheorien, sondern auch greifbare Rechtsinstitute des germanischen und des römischen Kirchenrechts zur Verfügung, die sie zur Begründung und Stützung ihres Kirchenregimentes benutzen konnten. Zu ihnen gehörte die in den verschiedenen Formen ausgebildete Vogtei, die im späteren Mittelalter den Herrschaftscharakter, den sie im früheren Mittelalter als ein Ausfluß des deutschrechtlichen Muntbegriffs schon einmal gehabt hatte, unter den Händen der Landesherren als Kirchenvogtei von neuem annahm, nachdem die Kirche es zeitweise auch mit dem beliebten Mittel der Urkundenfälschung verstanden hatte, sie aus einer Herrschafts- in eine Beamtenvogtei zu verwandeln. Die Landesherren stellten jetzt das alte Recht wieder her, ohne

jedoch den auch mit der Herrschaftsvogtei verbundenen Pflichtgedanken preiszugeben. Ferner ist zu erwähnen der Kirchenpatronat, der zwar von Alexander III. in der Absicht geschaffen war, den Laienpatronen den Einfluß auf das spirituale zu entziehen, den sie unter der Herrschaft des Eigenkirchenrechts ausgeübt hatten, der aber bis an die Schwelle der Neuzeit eigenkirchenrechtliche Reste behauptete und eine vorzügliche Handhabe bot, in gewohnter Weise gerade über das spirituali annexum auf das spirituale selbst zurückzugreifen.

Vogt und Patron waren Klerus und Laien ganz geläufige Erscheinungen. Mochten die Vogtei- und Patronatsrechte gegenüber der Kirche im einzelnen noch so verschieden umgrenzt sein: es fiel niemandem ein, an ihrem Dasein zu zweifeln und bei aller Kritik, die besonders und nicht ohne Grund gegen die Vogtei gerichtet wurde, ihre Rechtsgültigkeit ganz allgemein zu bestreiten. Beide Rechtseinrichtungen hatten aber den Laien schon auf der vorterritorialen Entwicklungsstufe eine sichere Handhabe geboten zur Aufrichtung einer Art von Herrschaft über Welt- und Ordensklerus wenigstens in ihren Anfängen. Es waren zugleich Institute, die, mochten sie auch noch so sehr mit privatrechtlichen Elementen versetzt sein, doch ihrer Natur nach zu öffentlichrechtlicher Klarheit emporstrebten. Es bedurfte keiner umständlichen Überlegung und keiner künstlichen Veranstaltung, um sie beim Aufbau und Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes heranzuziehen; sie wurden dadurch nicht beseitigt, sondern verflochten sich damit und waren noch lebendig, als sie von der Reformation überrascht wurden. Auch unter den neuen Verhältnissen konnten sie aber den Landesherren dieselben Dienste leisten, die sie ihnen schon während des späteren Mittelalters erwiesen hatten. Eine zusammenfassende Geschichte der Vogtei und des Patronates der Landesherren im späteren Mittelalter braucht deshalb nicht nur den Kirchenrechtler zu interessieren. Sie hätte auch dem Historiker viel zu sagen, weil man aus ihr abermals erkennen würde, daß die reformatorische Weiterbildung dieser Institute keine so schroffen Brüche zeigt, wie man zunächst glauben möchte. Eben deshalb ist auch ihnen eine vorreformatorische Bedeutung nicht abzuerkennen, sofern man sie auch da feststellen wird, wo die organisatorische Arbeit der protestantischen Kirchen durch die parallelen,

an alte Rechtsinstitute anknüpfenden Bestrebungen der Landesherren des späteren Mittelalters wesentlich erleichtert worden ist. Als Rechtseinrichtung äußert das vorreformatorische Laienregiment in der Kirche auch nach Beginn der Reformation von selbst ein größeres Schwergewicht, als wenn es nur ein Bündel von Usurpationen gewesen wäre.

Das landesherrliche Kirchenregiment verfügt ferner im späteren Mittelalter nicht nur über gewisse ins frühere Mittelalter zurückreichende Rechtsgrundlagen, sondern auch außerhalb der Rechtssphäre staatstheoretisch über gewisse Stimmungselemente, was ebenfalls wesentlich zu seiner verhältnismäßig raschen Ausbreitung und Festigung und zu seiner verhältnismäßig ruhigen Weiterbildung in der Reformationszeit beigetragen hat. Auch hier wird man mit einem Stücke geschichtlicher Wirklichkeit, wenn auch nur aus der Welt der Gedanken vertraut, das man nicht vermuten sollte, wenn man von der Erforschung des Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes herkommt. Man gelangt dabei unmerklich aus dem Bereiche des Unbewußten in das Machtgebiet des Bewußten und des Politischen und braucht deshalb nicht zu befürchten, vom Thema abzuirren.

Was die Landesherren im späteren Mittelalter taten, wenn sie die Kirche teilweise ihrer Willigung unterwarfen, war ja nichts Neues. Mit ihren landeskirchlichen und mit ihren staatskirchlichen Bestrebungen hatten sie eine lange Reihe von Vorläufern, die bis in das früheste, ja heidnische Mittelalter zurückreichen. Des praktischen Landes- und Staatskirchentums, überhaupt des Laieneinflusses auf die Kirche hatte sich aber schon früh die Theorie bemächtigt. Schon vom frühesten Mittelalter ab entwickelte sich, selbstverständlich auch in streng kirchlichen Kreisen, eine theokratische Fürstenlehre, die dem Herrscher den stärksten Einfluß auf die Kirche einräumt und geradezu zur Pflicht macht und ihn sogar in eine sakrale Höhe emporhebt und gelegentlich mit göttlichen Eigenschaften und Fähigkeiten ausstattet. Das mittelalterliche Gottesgnadentum wird von Anfang an kirchenregimentlich ausgewertet. Im Laufe des Mittelalters erfährt es natürlich mancherlei Abwandlungen. Aber es ließ sich auch durch den Aufstieg des Papsttums nicht aus seiner autonomen Höhe herabziehen. Denn seine Grundlagen waren uralt, national und auch dem gemeinen

Manne verständlich und heilig. Auch für den freilich nur selten in die Helle des Bewußtseins hinaufgerückten staatstheoretischen Unterbau des landesherrlichen Kirchenregimentes im späteren Mittelalter und in der Reformationszeit lieferte es einen unsichtbaren Mörtel.

Es wäre schon längst möglich gewesen, über die Einzelforschung hinaus die Entwicklungsgeschichte dieser theokratischen Fürstenlehre des internationalen Mittelalters synthetisch darzustellen. Einen Höhepunkt erreicht sie bekanntlich in Wiclif. Er hätte jedoch nicht zu einem so energischen und zielbewußten Theoretiker des landesherrlichen Kirchenregimentes werden können, wenn er nicht für seine höchst umfassende Schriftstellerei darüber fortgesetzt die mächtigsten Anregungen der aufs reichste entwickelten englischen Praxis hätte verwerten können. Da gibt es doch zu denken, daß diese Anregungen bei ihm in einer Weise reflektieren, die ihn befähigt, Kernstücke der späteren reformatorischen und nachreformatorischen Theorie des landesherrlichen Kirchenregimentes wie die Lehre vom Praecipuum Membrum, von der Custodia utriusque Tabulae, auch die kirchenpolitisch ausgemünzte Drei-Stände-Lehre und die Bevorzugung der Theologen als Ratgeber des Monarchen in voller Deutlichkeit und mit grundsätzlicher Schärfe vorwegzunehmen. Darüber hinaus zeigt aber der ganze landes- und staatskirchliche Geist, der in seinen einschlägigen Darlegungen waltet, mit den späteren Anschauungen eine unverkennbare Verwandtschaft. Wie Wiclif schon wegen seiner Bekämpfung der Transsubstantiationslehre aus der kleinen Schar der wirklichen Vorreformatoren nicht ausgeschlossen werden kann, so ist er auch als kirchenpolitischer Theoretiker mehr als seine publizistischen Vorläufer, wenn man den gewaltigen Yorker Anonymus am Anfang des zwölften Jahrhunderts ausnimmt, trotz aller mittelalterlichen Gebundenheit und besonders formalen scholastischen Belastung in dem angegebenen Maße ein von vorreformatorischem Geiste erfüllter, hellsichtiger Zukunftsmensch. Das versöhnt mit der Tragik seines Lebens, wenn auch seine Nachwirkung später während der Reformationszeit hinter der anderer, weniger bedeutender spätmittelalterlichen Zeitgenossen als Testis Veritatis weit zurücktritt. Trotzdem wird man in der wiclifitischen Vorstufe der späteren Theorie des landesherrlichen Kirchenregimentes nicht etwas Belangloses und die vor-

reformatorische Bedeutung hier des Kirchenregimentes der englischen Könige auch darin sehen dürfen, daß es den Wurzelboden schuf, auf dem sich die einsame Gestalt eines Wiclif (denn seine nüchterneren, opportunistischeren Landsleute verstanden ihn immer weniger) erheben konnte.

Vor dem breiten Hintergrunde der theokratischen Fürstenlehre des Mittelalters wird auch die vielberufene Redensart: Dux Cliviae est papa in terris suis verständlich. Es war zwar verdienstlich, daß die Einzelforschung nachwies, daß das wirkliche Kirchenregiment des Herzogs Adolf von Cleve während des Baseler Schismas nicht annähernd diesem kühnen, später von den brandenburgischen Rechtsnachfolgern zugunsten ihres Staatskirchentums ausgenutzten Rechtssatze entsprach, und daß die Konzessionen des Papstes Eugen IV. an den Herzog vorübergehende Maßnahmen eines Mannes waren, der im Kampfe mit Konzil und Gegenpapst der Hilfe des mächtigen niederrheinischen Dynasten nicht entraten mochte, wobei noch hinzuzufügen ist, daß die clevischen Maßnahmen des Papstes keineswegs so singulär waren, wie man gewöhnlich annimmt, — oder daß man die Entstehung des Satzes darauf zurückführte, daß sich ein späterer Herzog in der Epoche der Schlacht von Pavia das kirchliche Stellenbesetzungsrecht in den dem Papste reservierten Monaten aneignete. Aber derartige mit Recht gegen eine Überschätzung der Tragweite jenes Satzes verwerteten Einzelnachweise könnten leicht die Vorstellung erwecken, als wenn jener Satz, der sich allmählich zu einer Art staatskirchlichem Rechtssprichwort verhärtete, nur für das niederrheinische Territorium geprägt worden sei. Er taucht nun aber mit sinngemäßen Änderungen mehrfach auch in anderen deutschen und außerdeutschen, kleinen und großen Gebieten auf. Man darf daraus schließen, daß er wenn nicht den wirklichen staatskirchlichen Verhältnissen, so doch den Vorstellungen weiter Kreise darüber einigermaßen entsprach. Besonders durch den Zusammenhang mit der theokratischen Fürstenlehre wurde ihm offenbar eine weitere Verbreitung gesichert. Das wird von Rodenberg verkannt, wenn er meint, man habe den Fürsten deshalb als „Papst“ bezeichnet, weil die Päpste sich damals genau wie der Fürst nur um die Äußerlichkeiten des Kirchenregimentes gekümmert hätten. „Sie waren für die damaligen Menschen nicht zuerst religiöse Faktoren, son-

dern Träger bestimmter öffentlicher Rechte und Inhaber der Regimentsgewalt über die Geistlichkeit. Hierin wollte der Landesherr an ihre Stelle treten." Zu solchen Ausdeutungen braucht man nicht zu greifen, wenn man jenen Satz als Niederschlag der theokratischen Fürstenanschauung nimmt. Dem auf sie eingestellten Mittelalter muß er viel weniger unerhört geklungen haben als späteren durch die Gegensätzlichkeit zwischen Staat und Kirche gewitzigten Geschlechtern. Der mittelalterliche, auch noch für Luther maßgebende Menschheitsverband des Corpus Christianum umfaßte beide: die geistliche und die weltliche Gewalt. Beide konnten und mußten wechselseitig für einander eintreten. Insofern ist der Ausdruck „landesherrliches Kirchenregiment" viel zu modern. An dem aber, was ihm entsprach, brauchte das theokratische Mittelalter keinen Anstoß zu nehmen.

Das gilt neben der selbstbewußten Kirchenpolitik der Territorien und Städte doch auch von der des Reiches, obschon das Reich während der letzten Jahrzehnte des Mittelalters nach dem Scheitern der kurzlebigen kurfürstlichen „Neutralitätspolitik" stark zurücktritt. Aber die in älteren theokratischen Voraussetzungen und Anschauungen wurzelnde kirchen-, ja religionspolitische Zuständigkeit des Reiches blieb gewissermaßen nur latent; denn sie trat zu Beginn der Reformation, unterstützt von dem von den landes- und staatskirchlichen Gedankengängen Burgunds und Spaniens berührten Kaiser, überraschend schnell und kräftig wieder in die Erscheinung, indem sie es fertig brachte, den Häresiarchen Luther dem geistlichen Gerichte zu entziehen und vor ihr eigenes Forum zu laden. So gehört auch Luthers Erscheinen vor dem Wormser Reichstag in diesen größeren Zusammenhang. Daß er sich hier vor einer weltlichen Versammlung verantworten durfte, war zwar weniger auf die freie Initiative von Kaiser und Reich zurückzuführen als auf den unsichtbaren Druck, den die lutherfreundlichen Stände auf Kaiser und Reich ausübten. Dieser Druck aber wurde durch die weitgehende kirchliche Zuständigkeit, die sie sich selbst zuschrieben, noch verstärkt. Gerade darin lag, vom Standpunkt des Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes und des Papsttums aus gesehen, die besondere Ironie der Geschichte: „Ohne diese von Rom selbst großgezogenen Landesherren wäre es ihm mit dem Kaiser vereint, vielleicht noch einmal gelungen, den ... Abspaltungsprozeß ... aufzuhalten" (Sehling).

Die Untersuchungen über die Landes- und Staatskirchen des späteren Mittelalters pflegen sich auf seine praktischen Erscheinungsformen zu beschränken und ihre zeitgenössische theoretische Einordnung nur selten zu berühren. Das ist deshalb berechtigt, weil direktes und eindeutiges zeitgenössisches Material für diese Einordnung fast gar nicht verfügbar ist und in größerem Umfange auch schwerlich noch aus den Archiven zutage gefördert werden wird. Denn Derartiges sucht man in den Akten und in den gelehrten Büchern der Zeitgenossen im allgemeinen vergebens. An seiner durch vergleichende Betrachtung nahegelegten Existenz zu zweifeln, wäre gleichwohl nicht berechtigt. Man wird die Welt der Imponderabilien, die sich damit auftut, nicht unterschätzen, wenn es sich darum handelt, die theokratisch gefärbte Kirchenverfassung, besonders der deutschen Lutheraner und ihre verhältnismäßig rasche und reibungslose Einführung begreiflich zu machen.

Je weiter analytische und synthetische Forschung auf diesem zweiten hier gleichfalls nur skizzierten Gebiete vordringen, um so häufiger werden sich einwandfreie Parallelen zwischen der Zeit vor und nach der Reformation auffinden lassen. Es kann hier nur noch angedeutet werden, daß sich dieser Parallelismus und diese Kontinuität nicht nur in den Territorien dem unbefangenen Beschauer aufdrängen, sondern insofern vielleicht noch deutlicher in den Städten, als hier eine durchweg reichere und geschlossenere Überlieferung es häufiger gestattet, die Kirchenpolitik des Rates vor und nach der religiösen Umwälzung in einen festen Zusammenhang zu bringen und das grundlegende Thema „Stadtgemeinde und Reformation“ durch vorreformatorische Untersuchungen wesentlich aufzuhellen. Auch der vorreformatorische Laieneinfluß auf das Kirchengut, der freilich auch den Territorien nicht fremd bleibt, wird hier besonders deutlich. Solche Parallelen und Zusammenhänge herzustellen, ist jedoch keineswegs das einzige Ziel dieser vergleichenden Forschung. Von einer vorreformatorischen Bedeutung des Laienregimentes in der Kirche kann man auch dann schon sprechen, wenn seine umfassende tatsächliche Existenz, seine weltliche Grundlage und seine rechts- oder staatstheoretische Würdigung für das spätere Mittelalter nachgewiesen werden.

Von hier aus wird man auch zu dem neuerdings ausgebrochenen wissenschaftlichen Streit um Luthers Verhalten zum landesherrlichen

Kirchenregimente eine feste Stellung einnehmen können. Man wird die bei Luther vorhandenen Widerstände gewiß nicht außer acht lassen, sich im Zweifelsfalle aber doch dafür entscheiden, daß Luther, allen Gewaltsamkeiten und überflüssigen Brüchen mit dem geschichtlich Gewordenen abhold, dem bereits vorhandenen landesherrlichen Kirchenregiment Gerechtigkeit widerfahren ließ, allerdings um es dann in seinem Sinne zu verändern und weiterzubilden.

Was die doppelseitige Betrachtung des zweiten Abschnittes auf Grund der bisherigen, leider maßlos zersplitterten und öfters in der Einzelanalyse steckengebliebenen Literatur ergibt, steht mit den Beobachtungen des ersten Abschnittes in weitgehendem Maße in Widerspruch. Es zeigt zunächst negativ, daß das landesherrliche Kirchenregiment in seiner bloßen Existenz zur Auflockerung des alten Gefüges der Kirche und zu ihrer Kritik Erhebliches beigetragen hat. Der Kurialismus hat daran schließlich doch nicht viel ändern können; denn er war weit mehr nur das opportunistische Ergebnis des Zusammenwirkens päpstlicher und landesfürstlicher Diplomatie, als daß er als solcher den neuen Machthabern einen grundsätzlichen Halt geboten hätte. Auch begegnete er bei ihnen selbst gelegentlich bitterster Kritik. So erklärte sich Herzog Georg von Sachsen Mitte Oktober 1520 zwar seinem römischen Vertreter, einem Meißener Dechanten, gegenüber bereit, Luthers Adelsschrift zu verbieten, aber er fügte hinzu: „wywol es dennoch nicht alles unwar ist, so dorin stet, ouch nicht unnot, daß es an tag kompt. . . . Und so niemand dorvan reden thar . . ., so werden dy steine redent", und im weiteren Verlaufe entrüstete er sich über „das versammelte folg zou Rom, wy dy tag und nacht trachten, wy sy al substancien aller nacion unter sich bringen mogen" und schließlich auch über den Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes, wenn er fortfuhr: „Und domit so es verblumpt wird, so wirfft man mir ader eim andern fursten zcuweill ein Knochen ins maul, hy mit einer coadjutorey, hy ein reservat, do ein dispensacion. Wywoll weirs dennoch wol zcolen mussen, so kawen wir doch doran und obersen gallen und oberbeyn . . .". Und schon 1401 hatte die Schrift De ruina ecclesiae das Kompromißverhältnis zwischen Papst und Fürsten speziell bei der Pfründenvergebung als eine verabscheuungswürdige Buhlschaft gebrandmarkt.

Es ergibt sich aber ferner aus dem zweiten Abschnitte, daß das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters vor allem positiv auf der Grundlage weit älterer Rechtseinrichtungen und weit älterer rechts-, staats- und besonders fürstentheoretischer Anschauungen den Einrichtungen und Anschauungen der Reformationszeit auf dem wichtigen kirchenpolitischen Gebiete vorgearbeitet hat, woraus es sich vor allem erklärt, daß selbst auf diesem heißen, alsbald von den konfessionellen Leidenschaften aufgewühlten Boden die Kontinuität allmählicher geschichtlicher Entwicklung weniger zerrissen ist, als man lange meinte.

Freilich darf man sich schließlich darüber nicht der geringsten Täuschung hingeben, daß derartige mühevolle vergleichende Untersuchungen an den Kern der Reformation gar nicht heranführen, auch nicht an den Kern ihrer Vorgeschichte. Denn dieser ist in beiden Fällen nicht verfassungs-, sondern dogmen- oder allgemeiner gesprochen religionsgeschichtlicher Art. Hier erhält die alte Frage nach den Reformatoren vor der Reformation, die durch die umsichtigen Forschungen Lindebooms und Mestwerdts unlängst abermals in ein neues Licht gerückt worden ist, ihre unvergängliche wissenschaftliche Berechtigung. Hier liegt auch, wie auch Denifle mit dem Scharfblicke des Hasses erkannt hat, das Hauptproblem aller Lutherforschung. Je weiter also die Studien über das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters vordringen, um so deutlicher werden sie sich der Grenzen ihrer vorreformatorischen Tragweite bewußt werden.

Nirgends im späteren Mittelalter waren Landes- und Staatskirche so machtvoll entwickelt wie in den großen Nationalstaaten Westeuropas, besonders im England der Tudors. Auch an einer entscheidenden, schicksalsschweren Kollision mit dem Papsttum fehlte es aller früher herkömmlichen Kollusion ungeachtet schließlich nicht. Sie führte jetzt wirklich zu den von Rom gefürchteten Schisma. Was aber dabei herauskam, war keine reformatorische Landeskirche, sondern die byzantinisch verzerrte Landes- und Staatskirche Heinrichs VIII., in dem Luther nicht mit Unrecht einen Todfeind gesehen hat. Auch diese Tatsache zeigt wieder, daß man die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregimentes nicht überschätzen darf.

Allgemeine Literatur

H. Anker, Bann und Interdikt im 14. und 15. Jahrhundert. Tübinger Dissertation, 1919. — G. v. Below, Die Ursachen der Reformation. Historische Bibliothek 38, 1917. — B. v. Bonin, Die praktische Bedeutung des Jus Reformandi. Kirchenrechtliche Abhandlungen 1, 1902. — E. Friedberg, Die Gränzen zwischen Staat und Kirche, 1872. Ders., Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 6. Aufl., 1909. — J. Haller, Die Kirchenreform auf dem Konzil zu Basel: Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 58, 1910. Ders., Papsttum und Kirchenreform I, 1909. Ders., Pius II.: Deutsche Rundschau 153, 1909. Ders., Die Ursachen der Reformation, 1917. — J. Hatschek, Englische Verfassungsgeschichte, 1913. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 5 Bde. — H. Hermelink, Reformation und Gegenreformation: Handbuch der Kirchengeschichte 3, 1911. — R. Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte, 1910. — P. Imbart de la Tour, Les origines de la Réforme, 3 Bde., 1909—1914. — K. Kaser, Deutsche Geschichte im Ausgang des Mittelalters II, 1912. — E. Mack, Die kirchliche Steuerfreiheit in Deutschland seit der Dekretalengesetzgebung. Kirchenrechtliche Abhandlungen 88, 1916. — W. Maurenbrecher, Die allgemeine Kirche und die Landeskirchen: Studien und Skizzen, 1874. — O. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, 1864. Ders., Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen, 1889. — K. Müller, Kirchengeschichte II 1 (1902); II 2 (1919). — K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893. — K. Rodenberg, Kirche und Staat im Mittelalter: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte II 5, 1911. — J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Auflage, 2 Bde., 1914. — R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen. Kirchenrechtliche Abhandlungen 6/8, 1903. — H. v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft. Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 23, 1888. Ders., Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, 1921. — A. Schulte, Die Fugger in Rom, 2 Bde., 1904. — E. Sehling, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung. Grundriß der Geschichtswissenschaft II 8, 1914, 2. Aufl. — R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892. — H. Spangenberg, Vom Lehnsstaat zum Ständestaat. Historische Bibliothek 29, 1912. — H. Stutz, Kirchenrecht 2. Aufl., 1914. Ders., Patronat: Protestantische Realencyklopädie, 3. Aufl., 15, 1904. Ders., Eigenkirche ebd. 23, 1913. — A. Waas, Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit I, 1919. — K. Wenck, Kirche und Staat am Ausgang des Mittelalters: Zeitschrift für allgemeine Geschichte 1, 1884. — A. Werminghoff, Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter. Kirchenrechtliche Abhandlungen 61, 1910. Ders., Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905. Ders., Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. Grundriß der Geschichtswissenschaft II 6, 1913, 2. Aufl. [Hier Angabe der Spezialliteratur.] — Wilh. Wintruff, Landesherrliche Kirchenpolitik in Thüringen am Ausgang des Mittelalters, 1914. — G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, 2 Bde., 1915—1922.

Der Streit um Reinhards Reformationsfestpredigt vom Jahre 1800[1]

Von Lic. Dr. Paul Gabriel, Halle a. S.

Von den vielen Predigten Franz Volkmar Reinhards, des sächsischen Oberhofpredigers und Oberkonsistorialrats, ist keine so berühmt geworden wie die vom 31. Oktober 1800. Als Reinhard an diesem Tage seine Dresdener Kanzel verließ, konnte er nicht ahnen, daß mit dieser Predigt das Signal zu einem heftigen Kampfe gegeben war. Es wäre auch kaum zu diesem Kampfe gekommen, wenn nicht ein kurfürstliches Reskript ihn verpflichtet hätte, diese Predigt, die dem geheimen Konsilium „zu besonderem Wohlgefallen gereicht" hatte, auf Staatskosten drucken zu lassen, damit sie in die Hände jedes Pastors und Professors käme. Denn die in der Predigt vertretene Rechtfertigungslehre sei auf das Wohl des Staates von so wohltätigem Einfluß, daß ihre gewissenhafte Pflege den Professoren auf den theologischen Kathedern, den Pfarrern auf der Kanzel, in der Schulstube und am Krankenbett nicht nachdrücklich genug zur Pflicht gemacht werden könne. Das Reskript, das von Burgsdorff, der Leiter des sächsischen „geistlichen Departements", gezeichnet hatte, und das — sehr wider Reinhards Willen — vor der Predigt zum Abdruck kommen sollte, griff in ein Wespennest. In Predigten und in Broschüren nahm man für oder gegen Reinhard Partei — erklärlicherweise vor allem in Sachsen. In Dresden lief ein Spottgedicht auf Reinhard und Burgsdorff von Haus zu Haus[2], dem die Gegenseite die Antwort

1) Der Aufsatz ist aus Raumgründen an vielen Stellen gekürzt worden.

2) Auf die Predigt von der Gnade Gottes.

Anders find kein Reiten statt
Als auf Reinhards Schimmel,
Wer kein neu Gesangbuch hat,
Der kommt nicht in 'n Himmel.

Wer symbolisch denkt und lehrt.
Der wird hochgepriesen,
Doch wer Kant und Fichten ehrt,
Der wird Lands verwiesen.

nicht schuldig blieb. Aber der Streit um Reinhard hat auch über Sachsen hinaus Teilnahme gefunden: aus Berlin, Frankfurt a. M., Weimar, Erfurt hören wir Stimmen; aus Württemberg, wo Reinhard u. a. Storr und Flatt als seine Gesinnungsgenossen betrachtet, an die er gelegentlich appellierte, sie möchten „bei dieser Gelegenheit ein freimütiges Wort für die Wahrheit sprechen“ [1], erhielt er briefliche Zustimmung und konnte sich, wie er selber urteilt, „tröstlicherweise davon überzeugen, daß es nicht an redlichen Männern fehle, über die der Geist der Zeit noch nichts vermocht hat, und die mit allen, die dem Evangelio Jesu treu sind, auf einen Zweck hinarbeiten“ [2]. Daß auch Kirchenbehörden außerhalb Sachsens das Beispiel des kursächsischen Geistlichen Departements nachgeahmt haben, zeigt u. a. das Vorgehen des Nassau-Usingischen Konsistoriums, von dem es Reinhard bekannt geworden war, daß es auch wie das Dresdener seine Reformationspredigt an die ihm unterstellten Pfarrer hat austeilen lassen [3].

Sieht man von den theologischen Zeitschriften ab, die sich den Fall natürlich nicht entgehen ließen, so kann man nicht weniger als 21 Schriften zählen, in denen der Streit zum Austrag gekommen ist [4]. Der erste, der seine Stimme gegen Reinhard

---

Drum getrost und unverzagt
Ruf ich allen Sündern:
Gottes freie Gnade macht
Euch zu seinen Kindern.

Inspiriert von Gräberduft
Wie Reinhard allmählich
Wird aus Gnade jeder Schuft
Selbst ein Burgsdorff selig.“

Zum ersten Vers sei daran erinnert, daß Reinhard Mitarbeiter am Dresdener Gesangbuch v. J. 1797 war.

1) R.s Brief vom 20. Dez. 1801 an ... Bei Pölitz, D. Frz. V. Reinhard, Leipzig 1815, Bd. II, S. 234.

2) Ebenda.

3) R. an P. Scheibler 22. April 1801. In: Aus dem Leben F. V. R.s, in einigen Briefen von demselben an den Herausgeber Maximilian Friedr. Scheibler, Leipzig 1823.

4) In der Bibliothek des Wittenberger Predigerseminars finden sich 3 Bände, in denen alle diese Schriften vereinigt sind. Die Bände enthalten die Stücke in folgender Reihenfolge: 1. Nathanael, ein Gegenstück zu den Beschuldigungen und Einwendungen über D. Reinhards am Reformations-

erhob, war der Superintendent von Sondershausen, G. C. Cannabich, der am 2. Weihnachtstage in der Stadtkirche über Luk. 2,

---

fest 1800 gehaltene Predigt, Leipzig 1801; — 2. Sendschreiben eines sächsischen Stadtpredigers über das Sendschreiben des sächsischen Landpredigers von R. in S. (vgl. Nr. 14), Wittenberg 1801; — 3. Gelegentliche Gedanken eines kursächsischen Stadtpredigers über das Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers, Leipzig 1801; — 4. Ad virum Magnificum D. F. V. Reinhardum de finibus gratiae Divinae in jure aggratiandi Epistola D. Johannis Friderici Telleri, Lips. MDCCCI; — 5. Nähere Beleuchtung des Schreibens an den Herausgeber der neuen theol. Annalen, Frankfurt a. M. 1801; — 6. Der einfältige, aber doch sehr arge Dorfpfarrer, Zittau u. Leipzig 1801; — 7. Eine Predigt am Sonntage Septuagesimä von C. G. Kupfer, Zeitz 1801; — 8. Eine möglichst bescheidene Kritik der Predigt, welche der Herr Kirchenrat und Superintendent Cannabich in Sondershausen (vgl. Nr. 17) gehalten, von D. Johann Friedrich Teller, Zeitz 1801; — 9. Ist die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo im eigentlichsten Sinne Lehre Jesu? von M. Johann Gottlob Steinert, Görlitz 1801; — 10. Von und für D. F. V. Reinhard, Dresden 1801; — 11. Antwort auf das Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers, Dresden; — 12. Antwort auf das Sendschreiben des sächsischen Landpredigers . . . von einem kursächsischen Landprediger, der sich nicht scheuet, seinen Namen zu bekennen: M. Johann Theophilo Hofmann, Dresden 1801; — 13. „Wie sehr die protestantische Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der wahren evangelischen Freiheit schuldig." Eine veränderte Auflage der von Herrn D. F. V. Reinhard den 31. 10. 1800 in Dresden gehaltenen Predigt, Dresden u. Pirna 1801; — 14. Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers an einen seiner Amtsbrüder über die von D. F. V. Reinhard am Reformationsfeste 1800 gehaltene Predigt, Leipzig 1801; — 15. Eine Predigt über 2 Kor. 5, 19—21 von C. A. L. Creuzer, Marburg 1801; — 16. Von der freien Gnade Gottes, eine Predigt über Gal. 3, 15 vor einer Landgemeinde gehalten von M. V. P., Erfurt 1802; — 17. Eine Predigt am 2. Weihnachtsfeiertage in der Stadtkirche zu Sondershausen gehalten von G. C. Cannabich, Sondershausen u. Leipzig 1801; — 18. Predigt am Feste aller Zeugen und Märtyrer der Wahrheit von D. W. A. Teller, Jena 1801; — 19. Eine Predigt am ersten Tage des 19. Jahrhunderts von W. F. Hufnagel, Frankfurt a. M. 1801; — 20. Treuherzige Bemerkungen eines einfältigen Dorfpfarrers über die von Herrn D. Reinhard am Reformationstage 1800 in Dresden gehaltene Predigt, Jena u. Leipzig 1801; — 21. Versuch einer Kritik der Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo, Leipzig. — Diese Schriften sind im Folgenden abgekürzt zitiert. — Am Ende des 3. Bandes finden sich mit der Hand geschrieben drei durch den Streit veranlaßte Gedichte (s. o. S. 94 Anm. 2) und eine Abschrift aus der Zeit-

15—20 mit dem Reinhards These entgegengesetzten Thema predigte: „daß die Lehre von Gottes Vaterliebe (also nicht die Rechtfertigungslehre) die Grundlehre der christlichen Religion sei". Zum Neujahrstag des Jahres 1801 als dem „1ten Tage des 19. Jahrhunderts" nahm dann Hufnagel, der Senior in Frankfurt am Main, Stellung zum Streit in seiner gedruckten Predigt über Hebr. 13, 8: „Verflossen ist abermals ein Jahrhundert zur Befestigung des vernünftigen Glaubens: immer der beste Lehrer und Führer der Menschen zu Gott war, ist und bleibt Jesus." [1] Um dieselbe Zeit, jedenfalls vor dem 9. Februar 1801 [2], muß auch das „Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers" erschienen sein, das dann in dem Kampfe die bedeutendste Rolle gespielt und allein neun weitere Schriften auf den Plan gerufen hat. Die Mehrzahl der Kämpfer, ungerechnet die in den Zeitschriften zu Worte kommenden, tritt für Reinhard ein; dieser konnte schon in seinem Brief vom 22. April 1801 an Pf. Scheibler auf mehrere solcher Schriften hinweisen, die zu seiner Verteidigung erschienen seien, deren Verfasser er nicht kenne, die ihn aber fürs erste einer eigenen Verteidigung überheben [3]. Es ist beachtenswert, wieviele von diesen Gesinnungsgenossen Reinhards sich scheuten, ihre Namen zu nennen; es ist eben die Zeit, in der sich „unsere Kirche, wenigstens die, die am lautesten in derselben sprechen und für die vorzüglichsten und aufgeklärtesten Lehrer derselben gelten wollen, von der eigentlichen Lehre Luthers und seiner Freunde ... immer mehr entfernen" [4]. Von Reinhards Gegnern dagegen kämpfen

schrift „Kronos". Vor dem 1. Bande steht, auch mit der Hand geschrieben, ein Verzeichnis der Rezensionen, die mir nur zum Teil erreichbar gewesen sind. — Die Wittenberger Seminarbibliothek und die Handschriftenabteilung der Sächsischen Staatsbibliothek in Dresden, wo ich vor allem die noch unveröffentlichten Briefe R.s habe einsehen können, haben einen sehr wesentlichen Anteil an diesem Aufsatz. Für ihr Entgegenkommen sei ihnen auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

1) Die Predigt ist von Hufnagel krankheitshalber nicht gehalten, aber auf Beschluß des Frankfurter Predigerministeriums in Druck gegeben worden. Vgl. Herm. Dechent, KG. von Frankfurt a. M. seit der Reformation, Bd. II, 1921, S. 270f.

2) S. Gelegentliche Gedanken, S. 52.

3) a. a. O.

4) Reinhards Reformationsfestpredigt, S. 3.

nur drei mit geschlossenem Visier; diese Anonymi wissen warum: die Vorwürfe, die sie gegen Reinhard erheben, konnten sie nicht mit ihrem Namen decken. — Die beiden Teller und etwa noch den Senior Hufnagel ausgenommen, hat keiner von den Rufern im Streit einen Namen gehabt. Darin aber liegt gerade der Wert der Auseinandersetzung, daß sie uns einmal zeigt, in welcher Art der Kampf um die zentralen Fragen in den Niederungen des kirchlichen und theologischen Durchschnittslebens geführt worden ist. Der Ton, den die Gegner anschlagen, bewegt sich auf der Stufenleiter zwischen beißendem Spott und vornehmer, sachlicher Auseinandersetzung. Die einen folgen dem Feinde Schritt für Schritt, die anderen greifen einzelne Fragen heraus, noch andere begnügen sich damit, ihre Auffassung darzustellen, ohne sich auf Auseinandersetzungen einzulassen.

Reinhard selbst hat, wie er das immer tat, den Ausgang des Kampfes zunächst abgewartet, ohne selbst einzugreifen. „Ich werde, wenn nicht ganz besondere Umstände das Gegenteil nötig machen, zu allem schweigen; nam dixi, durch die Predigt selber, et salvavi animam meam“, so schreibt er am 11. Februar 1801 an den Pastor Schatter in Neunhofen [1]. Erst als er von dem Landprediger zum Heuchler gestempelt wurde, glaubte er, das nicht hinnehmen zu dürfen, ohne sich in seiner Bußtagspredigt vom 13. März 1801 dagegen zu verteidigen. Danach aber nahm er wieder bewußt die Praxis des Schweigens auf: „Auf Streitigkeiten lasse ich mich übrigens nicht ein. Ich antworte keinem meiner Gegner ein Wort“ [2]. Erst in seinen „Geständnissen, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend“ (1810/11), hat er auch zu den durch die Reformationspredigt vom Jahre 1800 aufgeworfenen Fragen zusammenhängend Stellung genommen.

1.

Die Reformationsfestpredigt, die Reinhard in der dichtgefüllten Sophienkirche [3] am 31. Oktober 1800 gehalten hatte, begann mit einer Klage, die viele aus Reinhards Munde nicht erwartet hatten.

1) Abgedruckt bei Pölitz a. a. O., Bd. II, S. 223ff.
2) Brief an Pfarrer Scheibler vom 22. April 1801, a. a. O
3) Blanckmeister, Pastorenbilder aus dem alten Dresden, 1917, S. 123.

Luthers Stern, so führte er in scharfer Polemik gegen die neumodische Frömmigkeit aus, ist „seit einigen Jahren“ im Sinken. Man rühmt wohl weithin seinen freien, kühnen Geist, aber nur, weil man ihn für die eigene religiöse Stellung in Anspruch nimmt und meint, wenn er aus dem Grabe wiederkäme, dann würde er selber unter dem Eindruck des Lichtes der neuen Zeit seinen Rechtfertigungsglauben aufgeben [1]. Auf Luther, wie er tatsächlich war, sieht man mit „einer Art mitleidiger Verachtung“ herab. Darum ist es Reinhard ein heiliges Anliegen, seiner Gemeinde den wahren Grund unsrer Kirche zu zeigen: „*Wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig*“, — das ist das Thema, das Reinhard aus Röm. 3, 23—25 gewinnt, und durch das er sich zu dem bekennen will, was die Reformatoren unter Christentum verstanden haben, und durch dessen Verlassen der Tugendstolze den Boden verläßt, auf dem Luther mit seinen Freunden stand. Denn nach Reinhards Überzeugung hat nur der Luthers Glauben verstanden, der es fühlt, daß sich alle Menschen in einem tiefen Verderben befinden, daß sie nichts haben und nichts leisten, dessen sie sich vor Gott rühmen könnten, daß nichts als Gottes Gnade sie retten kann, daß uns diese Gnade in Christus, seinem Kreuz, erschienen ist, und daß wir *glauben* müssen, wollen wir selig werden.

Reinhard zeigt, zunächst am Streit Luthers mit Tetzel, daß tatsächlich diese fundamentalen Einsichten, die Luther dem Evangelium entnommen habe, der evangelischen Kirche das Leben gegeben haben. Diese Lehre erweist er dann als das Herz der evangelischen Bekenntnisschriften, unter Hervorhebung des Anfangs des 4. Artikels der Apologie, und als den Kern von Luthers Schriften. Und dasselbe ergibt sich ihm bei Betrachtung der Gestalt, die die evangelische Kirche, als sie entstand, empfangen hat, ihrer Ablehnung der alten gottesdienstlichen Gebräuche, der Mönchsgelübde, der Heiligenverehrung u. dgl. m.

---

1) Zur Beurteilung Luthers in der Aufklärung vgl. *Horst Stephan*, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, S. 43—68; *Leopold Zscharnack*, Humanismus und Reformation im Urteil der deutschen Aufklärung (Protest. Monatshefte 12, 1908, S. 81—103. 153—171).

Auf die positive Darlegung des tatsächlichen Kerns der reformatorischen Frömmigkeit läßt Reinhard dann die Auseinandersetzung mit der Gegenwart folgen, in der viele nichts davon wissen, andere nichts davon wissen wollen und meinen, der Rechtfertigungsgedanke habe sich überlebt und unterliege schweren Bedenken. Haben sie recht? — Reinhard hat darauf schon in seinem Thema geantwortet und geht nun daran, seinen Satz zu beweisen. Er appelliert an die Dankbarkeit gegen die Reformatoren. Wer den Rechtfertigungsglauben verwirft, der muß — so führt Reinhard aus — sich darüber klar sein, daß alle Lobsprüche, mit denen er Luther überhäuft, nichts daran ändern können, daß er Luther in den entscheidenden Fragen irren läßt. Aber was mehr ist, der Wahrheit ist es unsere Kirche schuldig, daß sie diesen ihren Ursprung nicht vergißt. Reinhard zeigt einerseits, daß es der Schrift entspricht, wenn unsere Rechtfertigung allein von der Gnade Gottes abhängig gemacht wird, und daß anderseits die ihrer Schranken bewußte Vernunft dem nicht widersprechen kann, daß „wir allzumal Sünder sind und des Ruhms mangeln, den wir vor Gott haben sollten". Selbst wenn es eine vollkommene Tugend gäbe — es gibt keine —, so könnte sie das nicht gutmachen, was der Mensch, ehe er sie besaß, versehen hat.

„Und bei diesen unwidersprechlichen Tatsachen sollte die Vernunft nicht selbst dazu raten, alle Ansprüche von eigener Würdigkeit fahren zu lassen und alles von der Gnade Gottes zu erwarten; sie sollte es nicht für Pflicht halten, sich den Anordnungen Gottes, der allein bestimmen kann, wie er Sünder begnadigen will, demütig und gläubig zu unterwerfen?"

Nur wenn diese Erkenntnis festgehalten wird, ist nach Reinhard die Sicherheit der Kirche verbürgt. Er denkt dabei nicht in erster Linie an die äußeren Rechte der Kirche, die aber natürlich auch in Frage gestellt würden, wenn die Kirche von dem Hauptinhalt der Bekenntnisschriften abrückte und damit eine andere würde. In erster Linie betont er vielmehr, daß die Rechtfertigungslehre noch immer den zuverlässigsten Damm bildet gegen die Flut des katholischen Geistes und ebenso gegen die modernen Verkürzungen des Christentums: sie kann uns am besten vor müßigen und unwürdigen Gefühlen, vor einer Verkürzung des Ethischen, bewahren; sie kann aber ebenso schützen vor der Über-

treibung des Ethischen, wie sie in dem Tugendstolz der Zeit zum Vorschein kommt, vor den unbiblischen Vorstellungen von der Person Jesu, die ihn nicht als Mittler zwischen Gott und Menschen, sondern nur als Lehrer der Wahrheit, als Muster der Tugend gelten lassen, und vor den Zweifeln daran, daß unsere Heilsordnung auf einer ausdrücklichen Offenbarung Gottes ruht.

Der letzte Grund, den Reinhard dann für den Rechtfertigungsglauben ins Feld führt, ist die Rücksicht auf den inneren Frieden des Gläubigen; denn es gibt Augenblicke, in denen uns unsere Schuld in ihrer ganzen Größe auf die Seele fällt und uns zu Boden schlägt. Wohl denen, die sich dann des Evangeliums trösten können!

„Sie werden trauern unter ihren Vergehungen, aber nicht verzagen; sie werden sich demütigen vor Gott, aber mit Vertrauen zu ihm aufblicken; sie werden heilig zu werden suchen, wie er heilig ist, aber ihrer Tugend sich nicht überheben; sie werden angenehm zu werden trachten in dem Geliebten und einst ruhig, einst getrost im Schoß einer Barmherzigkeit entschlummern, die uns mit Christo alles schenken will."

2.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Reinhards Reformationsfestpredigt wirklich eine echte Reformationspredigt gewesen ist in dem Sinne, daß er vor seiner Gemeinde den wirklichen Kern der reformatorischen Frömmigkeit aufgedeckt hat. Seine Predigt steht mit am Anfang der Geschichte der Wiederentdeckung Luthers und der Reformation zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie war aber nicht bloß historisch gemeint, sondern sollte zugleich der Wiedererweckung Luthers und der Reformation dienen. Und vor allem gegen diese praktischen Tendenzen der Predigt richtete sich der Kampf, der gegen sie entbrannte, und in dem schließlich auch die Bestreitung der von Reinhard aufgestellten geschichtlichen Sätze das praktische Ziel verfolgte, diese geschichtliche Tradition zu beseitigen, um sich nicht — wie der Gothaer Löffler es an Reinhard moniert — durch die Erklärung eines supernaturalistischen Glaubens in die Unmündigkeit des Glaubens zurückwerfen zu lassen.

Was haben die Gegner Reinhards gegen diese Predigt vorgebracht? Die Masse der gegen Reinhard erhobenen Vorwürfe kann man in vier Gruppen scheiden. Reinhards Stellung

läßt sich nach der Überzeugung seiner Gegner erstens nicht mit der Geschichte, der modernen Auffassung des Neuen Testamentes sowohl wie der Reformationsgeschichte, und ebensowenig zweitens mit den Forderungen der Vernunft in Einklang bringen; sie verletzt drittens die Ansprüche der Sittlichkeit, und sie verstößt viertens, da Reinhard das alles doch ohne Zweifel selber weiß, gegen die Wahrhaftigkeit; sie ist eine Konzession an die Männer, die damals in Dresden die Macht in Händen hatten. Hier geht also der sachliche Kampf in persönliche Gehässigkeit über; aber in seinem Mittelpunkt haben doch die geschichtlichen und die grundsätzlichen Fragen gestanden, und das gibt dem Kampf seinen Gehalt. Er ist ein Stück aus dem Geisteskampf zwischen den um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts im deutschen Protestantismus nebeneinander lebenden und miteinander ringenden Richtungen.

1. In dem geschichtlichen Teil der gegnerischen Streitschriften sind vielfach die Sätze vorweggenommen, die in der modernen, gegen die Rechtfertigungslehre gerichteten Bewegung und bei einem ihrer typischen Vertreter, Lagarde, an hervorragender Stelle stehen: daß die Rechtfertigungslehre nicht das Evangelium, sondern eine paulinische Einseitigkeit sei; daß sie auch bei Paulus nicht die einzige und nicht die tiefste Form, das Problem des Verhältnisses des Menschen zu seiner Schuld zu lösen, sei; daß sie nicht das Grundprinzip der Reformation bilde [1]. Hier stellt man also das von Reinhard gezeichnete Geschichtsbild und die von ihm angerufenen geschichtlichen Autoritäten als bleibende Autoritäten in Frage und benutzt, wie es in der Neologie jener Zeit üblich war, selber den Hebel der Geschichte, um damit die unerträglich erscheinende Last des Dogmas zu heben.

In typischer Weise sind diese Fragen in dem „Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers“ behandelt worden.

Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Ausführungen der Satz, daß man Paulus von Jesus unterscheiden müsse. Was echt paulinisch ist, ist deshalb noch nicht echt evangelisch.

---

1) Vgl. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906.



Bei seiner Darlegung des paulinischen Evangeliums wendet er sich gegen den unglücklichen und lächerlichen Einfall vieler moderner Theologen, den auch Reinhard mit Recht beklagt, den Männern des Neuen Testaments so lange Schrauben anzulegen, bis sie etwas anderes als die Dogmatik sagen. Statt dessen fordert er:

„Man lasse das Neue Testament und besonders Paulus mit Hilfe der einzig richtigen und bewährten historisch-grammatischen Interpretation sagen, was er wirklich sagen wollte, ziehe seinen Vorstellungen das zeitgemäße Gewand aus; was als reine echte Wahrheit bleibt und bleiben muß, lehrt das einzige Kriterium aller Wahrheit, die Vernunft." [1]

Wer nach diesem Rezept verfährt, der sieht, daß Paulus im Römerbriefe gegenüber Menschen, denen von ihrer jüdischen Vergangenheit her die gesetzliche Auffassung der Religion im Blute lag, die Einbildung von der Verdienstlichkeit ihres peinlichen Gehorsams gegen die zeremoniellen Vorschriften des Alten Testaments durch das Gegengewicht des Glaubens an die versöhnende Kraft des Todes Jesu aufzuheben sucht, und daß er diesem Glauben nun die Formen seiner Zeit gibt, die doch nicht für alle Zeiten gültig sein können. Der Antijudaismus, in dem man die geschichtliche Bedeutung des Paulus und den grundlegenden Unterschied zwischen ihm und Jesus erblickte, verbindet sich also bei ihm mit einer judaisierenden Lehrweise, deren Aufdeckung durch die aufgeklärte Theologie nun die Möglichkeit gab, die Gegenwart von jenen jüdischen Lokalideen zu befreien [2]. Das tut auch der genannte Landprediger. Was Paulus über das Verderben des Menschen, was er über den Heilswert des Todes Jesu geschrieben hat, das ist nach ihm jüdischer Herkunft. Die Apostelgeschichte (17, 16ff.) lehrt, daß Paulus da, wo er Griechen vor sich hat, einen ganz anderen Weg einzuschlagen pflegt. Schon diese Beobachtung dient dazu, die Rechtfertigungslehre im paulinischen System nicht zu überschätzen.

Vollends wendet sich der Landprediger dann gegen die übliche orthodoxe Übertragung der paulinischen Lehre auf das Evangelium Jesu und das übrige Neue Testament. Aus den

1) Landprediger, S. 38.

2) Zum Paulusbild der Aufklärung vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911, S. 1ff.; Carl Aner in: Harnack-Ehrung, 1921, S. 366ff.

Gleichnissen Luk. 15 und der fünften Bitte des Vaterunsers beweist er, daß Jesus die Vergebung der Sünden nicht von seinem Tode abhängig gemacht habe. „Ich habe das Werk vollendet" (Joh. 17, 4), „Es ist vollbracht" — diese Worte habe Jesus vor seinem Tode gesprochen, und schon damit sei die paulinische Vorstellung gerichtet. Die deutlichste Erklärung Jesu über den Zweck seines Todes findet der Landprediger in Joh. 16, 7: „Wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch", d. h. durch seinen Tod allein ist die Verbreitung seiner Lehre, der Fortgang seines Reiches möglich. Jesus ist mit seinem Tod für seine Lehre eingetreten, auch für die von ihm verkündigte Vergebung der Sünden; darum kann z. B. Cannabich so formulieren: der Tod Jesu ist der Versicherungsgrund der Sündenvergebung, aber kein Erwerbungsgrund [1]. Wenn es umgekehrt wäre, wo hätten denn die früheren Menschen Vergebung finden sollen? [2] Das Ergebnis der Prüfung der Schrift lautet jedenfalls, daß man sich für die Rechtfertigungslehre nicht einfach auf die Schrift berufen kann, daß man sie vor allem bei Jesus vergeblich sucht.

Nach derselben Methode wie bei Paulus wird der auf Luthers Rechtfertigungslehre beruhende Beweis für den Rechtfertigungsglauben entkräftet. Man gesteht wohl zu, daß Reinhard recht damit habe, wenn er sagt, daß die Rechtfertigungslehre in Luthers Gedankenwelt einen breiten Raum einnimmt. Er hat nur unterlassen, zu fragen, weshalb? Nur weil Luthers zeitgeschichtliche Situation eine genaue Parallele bildete zu der des Paulus. Sein geschichtlich ohne Zweifel wertvolles, aber doch geschichtlich bedingtes Verhalten zwingt also die evangelische Kirche der Gegenwart nicht so ohne weiteres zum Festhalten an seinem Kampf-

---

1) Cannabich, S. 16.

2) Der Rezensent in Gablers „Neustem theologischen Journal" kommt auf einem anderen Wege zu demselben Ziele. Er meint, daß die Menschen, unter denen Jesus und die Apostel wirkten, seinen Tod als eine sinnliche Versicherung brauchten, daß sie „so an Opfer gewöhnt waren, daß sie nur durch ein substituiertes Universal-Opfer von der Entbehrlichkeit der übrigen Opfer überzeugt werden konnten. Und doch konnten diese Opfer in der geistigen Religion Jesu nicht mehr fortdauern. So wurde denn der Tod Jesu für jenes Zeitalter der Ring zwischen der sinnlichen und geistigen Gottesverehrung, in der großen Kette der moralischen Weltordnung".



mittel, da sie jetzt auf ganz anderen Fronten zu kämpfen hat und darum auch andere Waffen braucht.

Man ist aber in der Auseinandersetzung mit Reinhard keineswegs stehen geblieben bei dieser Kritik seines geschichtlichen Beweises, sondern man hat aggressiv den Spieß des Beweises aus der Geschichte gegen ihn gekehrt. Man versuchte z. B. zu zeigen, wie Jesus tatsächlich im Evangelium Glauben und gute Werke in die engste Verbindung bringt, ja, wie bei ihm im Grunde beides ein und dasselbe ist; oder statt daß man für Luther eine Einzellehre betonte, wollte man das als kritische Norm für alle Dogmen, auch für die noch bei Luther festgehaltenen, geltende reformatorische Grundprinzip der alleinigen Geltung der Schrift betont wissen. Oder aber man hat überhaupt aus evangelischen Grundsätzen heraus und zum Schutz des „Lehrsatzes von der wahren evangelischen Freiheit“[1] gegen die, eine Fortentwicklung auf dem Grunde tieferer Erkenntnis des Evangeliums hemmende autoritative Herausstellung Luthers protestiert. Sollte — so fragt man — das Heilandswort: „Ich habe Euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“, nicht auch auf Luther anwendbar sein, ohne daß man ihm damit Unrecht tut? Ging nicht schon Melanchthon mit Recht über Luther hinaus? Ist es nicht ganz in Luthers eignem Sinn, wenn seine Anhänger es immer wieder abgelehnt haben, Lutheraner zu heißen, wenn sie sich Evangelische nannten?[2] Luther hat keineswegs, wie Reinhard sagte, unsere Kirche „gestiftet“: „Ist denn Jesus unser Herr entthront? ist ihm die Ehre entrissen, der Stifter unserer Kirche zu sein?“, fragt der „einfältige Dorfpfarrer“ in seinen „Treuherzigen Bemerkungen“[3]. Und der „Landprediger“ wird nicht müde, zu betonen — darin bestätigte er also Reinhards Anklage gegen die Neumodischen —, daß Luther selber, wenn er jetzt wiederkäme, sich nicht zu denen bekennen würde, die ihn zu einem Papst machen, sondern die auf dem von ihm gebahnten Wege fortgeschritten sind und sich nach seinem Beispiel durch Erforschen der Schrift als der einzigen Quelle und Norm der christlichen Religions-

1) Vgl. z. B. den Titel der 13. Streitschrift.

2) Das gibt auch Reinhards Freund, J. Fr. Teller, seinem Berliner Bruder zu: Luther ist Reformator, nicht Formator der Kirche gewesen.

3) a. a. O., S. 14.

erkenntnis bemühen, das Christentum zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückzuführen. Sie sind die echten Protestanten, mögen sie auch nur „ein Häufchen" bilden im Vergleich mit dem „Haufen" derer, die den menschlichen Forschungsgeist in Fesseln schmieden, und die dazu Luthers Namen mißbrauchen [1].

2. Schwerwiegender noch als die geschichtlichen Bedenken erscheinen den Gegnern Reinhards die Einwände, die von der Vernunft gegen seine Predigt erhoben werden müssen. Das war ja ein auch von Reinhard selbst anerkanntes Prinzip; auch seine Reformationspredigt zeigt — freilich nach der Meinung seiner Gegner in wenig befriedigender Weise —, daß er die Übereinstimmung der evangelischen Lehre mit der Vernunft und die Unmöglichkeit eines Widerspruchs des Christentums mit den erweislichen und evidenten Grundsätzen der Vernunft zu betonen pflegte [2]. Diesem also auch aus Reinhards Supernaturalismus herausschauenden Rationalismus in folgerichtiger Durchführung entsprach es, wenn nun seine Gegner davon überzeugt waren, daß selbst dann, wenn alle ihre vorherigen kritischen Darlegungen über die Geschichte des Christentums ein Irrtum wären, damit doch die Frage noch nicht zugunsten Reinhards entschieden wäre; denn die Vernunft hat nach ihrer über Reinhard hinausgehenden Überzeugung für sich allein die Kraft, die Rechtfertigungslehre zu Fall zu bringen, und die Vernunftkritik ist es, die den geschichtlichen Gründen erst ihr volles Gewicht geben kann. Denn die Vernunft ist älter als die Bibel. „Es wäre eine schlechte Empfehlung der Bibel, wenn sie solche Lehren enthielte, die widersinnig und widersprechend sind." [3] Die Vernunft allein kann auch entscheiden, was in dem großen Scheidungsprozeß, der den ewig gültigen Kern des Neuen Testaments von den aus vergänglichem Stoff gebildeten Schalen zu befreien sucht, übrig bleiben soll.

Die Art, wie Reinhard sich in seiner Predigt auf die Vernunft berufen hat, um seine Rechtfertigungslehre mit ihrer Autorität zu stützen, hielt man für nicht genügend in die Tiefe gehend.

---

1) Landprediger, S. 11ff.

2) Vgl. über sein System Gustav Frank, Geschichte der Protestantischen Theologie, III, 1875, S. 389ff.; Wilh. Gaß, Geschichte der Protestantischen Dogmatik, IV, 1867, S. 130ff.

3) Cannabich, S. 14.



Man machte es ihm in diesem Zusammenhang geradezu zum Vorwurf, daß er zuletzt in seiner Predigt durch Hinweis auf das menschliche Verlangen nach „Frieden“, das, wie er wohl wußte, für gewisse Menschen, nämlich für die, die vor einer Abrechnung mit ihrem Gewissen zagen müssen, unwiderstehlich ist, die Blößen der vorhergehenden Gründe habe decken und „das Urteil durch das Herz bestechen“ wollen.

Die rationale Kritik der Gegner richtet sich teils gegen die der Predigt zugrunde liegende Anthropologie und die damit in Verbindung stehenden Anschauungen von Sünde und Schuld des Menschen einerseits und menschlichen Tugenden und „Verdiensten“ anderseits — dies steht vor allem bei dem Landprediger im Mittelpunkt seiner rationalen Kritik —, teils setzt man von der rationalen Gotteslehre aus den Hebel an, wie dies mit besonderer Energie Cannabich getan hat.

Was die menschliche Natur betrifft, so gestand man Reinhard zu, noch nie habe die Vernunft geleugnet, daß die menschliche Natur gebrechlich ist. Aber wenn Reinhard meint, die Vernunft müsse zugeben, daß diese Gebrechlichkeit den Menschen vor Gott und dem eigenen Gewissen verwerflich macht, so sieht der Landprediger dagegen unter Protest gegen die augustinische Anthropologie, in deren Bekämpfung er ein typischer Vertreter des Rationalismus ist, umgekehrt in dieser Gebrechlichkeit, in der im Menschen vorhandenen Verbindung der reizbaren sinnlichen Natur mit seiner geistigen, eine gottgewollte Disposition zu sittlicher Vervollkommnung, die den Menschen keineswegs vor Gott verwerflich, die ihn vielmehr Gott ähnlich mache. Und mit derselben Energie, wenn auch anders motiviert, erhob z. B. Wilhelm Abraham Teller in seiner Predigt[1] Einspruch gegen die Unnatürlichkeit der anthropologischen Grundlagen der Reinhardschen Predigt, die künstliche Stimmungen zu erzeugen und so die Hörer zur Unwahrhaftigkeit zu verleiten drohen:

„Dann bewahre doch auch Gott, daß es je ein Lehrsatz unsrer Kirche werden sollte: wir, keinen ausgenommen, sündigen täglich viel. Es mag freilich, leider!, in der Welt alle Tage viel gesündigt werden; und so mag es auch Luther verstanden haben, wenn er in der Auslegung des Vaterunsers sagt: ‚Denn wir gleich täglich viel sündigen.‘

1) a. a. O., S. 22f.

Aber wer wollte das von jedem einzelnen Menschen behaupten? Wer könnte es im Ernst sagen und ohne Schauder denken? Wenn so die ganze menschliche, auch unsere ganze Kirchengesellschaft voll wäre von Räubern und Mördern und Lasterhaften aller Art! Nein, nein! es werden auch Rechtschaffene genug sein, die da sagen können: Ps. 19, 13 nun halte ich dein Wort; verzeihe mir nur die verborgenen Fehler. Wir fehlen alle mannigfaltig (Jak. 3, 2). Das ist die Gebrechlichkeit, aber nicht die Sündlichkeit unsrer Natur; es sind Mängel unsrer besten Tugend, die aber der Höchste keinem zurechnen wird."

Was die von Reinhard in diesem Zusammenhang berührte Frage der menschlichen Verdienste vor Gott betrifft, so gibt man ihm gegnerischerseits auch da wieder zu, noch nie habe die Vernunft geleugnet, daß der Mensch mit seinem sittlichen Streben nichts verdient, daß er immer nur seine Schuldigkeit tut und keine Belohnung fordern kann. Tugend und Verdienst (Belohnung) schließen einander notwendig aus; aber — so betont man ergänzend — nicht ausschließen lassen sich, ohne wider die Vernunft zu verstoßen, die seligen Folgen, die Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit an die Tugend gebunden hat, nur daß der Mensch sie nicht als Verdienst und Belohnung „im strengen Sinne des Wortes" ansehen soll. Und wenn man so tue, als ließe sich von diesen gottgewollten Folgen abstrahieren, und wenn man nun die Gnade Gottes, die sich in willkürlichen, unverdienten Belohnungen äußern soll, willkürlich erhebe, so erniedrige man den Menschen gegen alle gesunde Überlegung zum elendesten von Gottes Geschöpfen. Auch das gestand man Reinhard zu, „daß selbst die vollkommenste Tugend das nimmermehr gutmachen kann, was zuvor versehen ist". Aber davon war man überzeugt: in dem Augenblick, in dem sich der Mensch durch die üblen Folgen des Lasters zur Tugend treiben läßt, hören diese Folgen auf, Strafen zu sein, und werden zu Wohltaten, so daß er auch für das, was zuvor versehen worden ist, vernünftigerweise keine Gnade nötig hat. Wer aber trotz der Folgen seiner Vergehungen nicht zur Besinnung kommt, der kann auf keine Gnade rechnen, trotz allem, was hier das willkürliche System in Gottes Namen zu versprechen sich erkühnt. Darum bedarf es des ewigen Gnadepredigens und -preisens nicht, das nur auf die verkehrten Begriffe des augustinischen Systems von der Natur des Menschen und seiner Tugend zurückzuführen ist, aber mit den Mitteln der Vernunft so wenig

gestützt werden kann wie die Lehre von der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu und der sola fides, die Reinhard eigentlich auch hätte a priori erweisen müssen. Aber dazu „mochte er doch verschämt genug sein“ [1]. Hier ist also die heilsgeschichtliche Religiosität völlig der ethischen gewichen.

Unter den Männern, die sich gegen Reinhard gewendet haben, hat keiner so wie Cannabich — auch der vorstehend zitierte Landprediger nicht — auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die der Rechtfertigungslehre von der Vernunft bereitet werden. Cannabich — aber nicht er allein — hat diese Lehre vor allem von dem Boden seines rationalen Gottesgedankens aus kritisiert. „Gott ist die Liebe“, — das gilt ihm als die Grundlehre des ganzen Neuen Testaments. Sein Wesen ist Liebe; dann kann aber diese Liebe in dem Ewigen, Unabänderlichen nicht erst durch Christus geweckt worden sein. Wie wird Gott herabgewürdigt, wenn man die Vergebung nicht unmittelbar von ihm selbst, sondern erst durch einen andern von ihm herleitet! Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit und Weisheit stehen auf dem Spiel, wenn man der Rechtfertigungslehre mit allen ihren Konsequenzen folgt. Sündenschulden lassen sich nicht wie andere Schulden übertragen; darum können auch ihre Wirkungen, die Strafen, nicht wie die Rechtfertigungslehre behauptet, übertragen werden. Es erschien widervernünftig, annehmen zu sollen, daß, wie „Der einfältige Dorfpfarrer“ es formuliert, Gott im Zorn auf „die Sünden der nach Christus geborenen Menschen gleichsam pränumeriert“ habe [2].

In alledem zeigt sich nach dem Urteil der Gegner Reinhards der unüberwindliche Widerspruch, in dem die Rechtfertigungslehre und ihre Voraussetzungen mit der Vernunft steht. Denn der dem ethisch orientierten Rationalismus eigentümliche und seines Erachtens allein der Vernunft entsprechende Grundsatz lautet dahin: Unsere Seligkeit ist zwar ein Geschenk der göttlichen Güte; aber wir müssen so handeln, daß wir dieses Geschenkes würdig sind. Die Tugend ist die Bedingung, unter der der Mensch Gottes Gnade empfängt, und das Maß der Seligkeit entspricht dem Maße der Würdigkeit, die durch Glauben und Tugend — beides ist einerlei — im Menschen gebildet wird.

1) Landprediger, S. 45.

2) a. a. O., S. 23.

3. Der Widerspruch ist, wie aus dem zuletzt Gesagten hervorgeht, an keinem Punkte so peinlich empfunden worden, wie da, wo die ethische Verpflichtung durch die Rechtfertigungslehre nach den Regeln der Logik in Frage gestellt zu sein schien. Von da aus ist auch zu anderen Zeiten der stärkste Widerspruch erhoben worden [1], und dies war auch der schwerste Vorwurf, den man gegen Reinhard und seine Gesinnungsgenossen erheben zu können meinte, daß man sagte: auf dem Boden der Rechtfertigungslehre kann es dem Menschen nicht begreiflich gemacht werden, warum er sich, da er doch mit Gottes Gnade alles besitzt, noch in irgendeiner Richtung anzustrengen hat. Es wird zwar zugegeben, daß die Rechtfertigungslehre nicht notwendig zur sittlichen Schlaffheit führen muß, daß dies vielmehr ein Mißbrauch der Lehre ist; aber man ist der Meinung, daß dieser Mißbrauch nur in seltenen Fällen vermieden wird:

„Sie sündigen und sündigen aufs neue und bitten um Vergebung. Sie stellen Gott das Verdienst Jesu vor und beruhigen sich bei dem Mangel eigner guter Werke.“ [2]

Im Interesse der Sittlichkeit erhebt man darum die Forderung, das Ruhekissen, das diese Lehre mit dem Glauben an die allein seligmachende Kraft des Todes Jesu dem Menschen untergeschoben hat, wegzunehmen. Denn Jesus wollte die Menschen zunächst gar nicht beruhigen, sondern bessern. Sie müssen merken, daß sie durch ihr eigenes Handeln ihres ewigen Wohls und Wehes Schöpfer sind, daß sie niemand von Sündenschulden und Strafen erlösen kann als sie selbst, wenn sie aufhören, bewußt zu sündigen.

Die Vorbedingung für das alles ist aber der Appell an die sittliche Kraft im Menschen und der Glaube daran. Welchen niederschmetternden Eindruck Reinhards Predigt in dieser Hinsicht hinterlassen hat, darüber klagt ein Hörer der Predigt in dem charakteristischen Brief aus Dresden, der im Dezember 1800 geschrieben und in der Zeitschrift „Kronos“ abgedruckt worden ist:

„In der Tat, so wenig erbaut, so niedergeschlagen und mutlos bin ich noch nie aus der Kirche gekommen, und ich zweifle, ob Sie mir ein auffallenderes Gegenstück von Orthodoxie und Rigorismus in der katholischen Kirche werden aufweisen können. Sonst stand ich noch

1) Holl a. a. O., S. 17.

2) Cannabich, S. 29.



einigermaßen auf mir selber, d. h. im Vertrauen auf meine menschlichen Kräfte, die mir, wie ich bisher glaubte, Gott, als Urheber der Natur, zum Guten verliehen hat; durch diese Predigt aber ist mir mit einem Male alles, alles benommen, sogar die tröstende Hoffnung, selbst durch die vollkommenste Tugend das je wieder gut machen zu können, was zuvor versehen worden ist. Sind dies die Tröstungen und Früchte der Rechtfertigungslehre am Ende des aufgeklärten und toleranten Jahrhunderts? Luthers Religion verwarf im Gegensatz zur Religion der katholischen Kirche alles Vermögen der natürlichen Kräfte des Menschen, der als Lutheraner nun nicht mehr wollen durfte, was er als Katholik konnte, nämlich bereuen und büßen und dann wieder aufsuchen den ihn umarmenden Vater. Ach!, ich möchte gar zu gern auch im Christentum dem Weisen seinen Platz gönnen, der da will, was er kann, so wie dem großen Manne, der kann, was er will."

So haben viele empfunden.

4. Hatten wir im Vorstehenden die sachlichen Bedenken gegen die Rechtfertigungslehre zu buchen, so hat nun leider die ganze damalige kirchenpolitische Situation in Sachsen, die das oben [1] zitierte Dresdener Spottlied kraß und spöttisch, aber doch nicht ganz unrichtig schilderte, dem Streit schließlich eine wenig erfreuliche persönliche Spitze gegeben, indem sich die Gegner Reinhards zu persönlichen Verdächtigungen hinreißen ließen.

Ihnen erschien die Reformationsfestpredigt Reinhards als ein Glied inmitten einer Kette, deren andere Glieder teils bereits der Zeit vorher, teils den auf die Predigt folgenden Monaten angehörten. Wenn man sieht, mit welchen Äußerungen Reinhard selbst in seinen Briefen den kürzlich erfolgten Wechsel in den leitenden Stellen in Dresden begleitet hat [2], dann versteht man das Urteil derer, die links von ihm standen, und nach deren Urteil man in einer Zeit der Reaktion lebte. Und da nun hielt Reinhard jene Predigt, die dann, wie erwähnt, auf Staatskosten veröffentlicht wurde, mit einem von Reinhard selbst als peinlich empfundenen, in das dogmatische Gebiet eingreifenden obrigkeitlichen Reskript an der Stirn! Und dieses Reskript zog weitere Verordnungen und Verbote von oben her nach sich: Eine kurze Anzeige der Schrift des „Landpredigers", die für die Leipziger Zeitung bestimmt war, wurde von der Zensur gestrichen. Canna-

1) Siehe S. 94, Anm. 2.
2) Siehe S. 127.



bichs Predigt wurde von dem kursächsischen Oberkonsistorium „wegen anstößiger Grundsätze, die Person Jesu Christi und die Versöhnungslehre betr.“, bei 20 Rthl. Strafe konfisziert. Die Superintendenten wurden verpflichtet, die Kandidaten aus dem Schwarzburg-Sondershausenschen auf ihren Glauben zu prüfen, ehe sie sie eine sächsische Kanzel betreten ließen [1]. Die Befürchtung, daß schwache Seelen dem Druck der mit dem Gewicht des landesherrlichen Reskripts belasteten Predigt nicht standhalten würden, scheint unter diesen Umständen nicht ganz gegenstandslos gewesen zu sein.

Und der Vorwurf, diesen Druck veranlaßt, die Erfüllung der Hoffnung auf ein Zeitalter der Toleranz mitvereitelt, Brücken abgebrochen und von neuem Gräben aufgerissen zu haben, blieb trotz des Vorworts zur Predigt, in dem Reinhard seine Unschuld beteuerte, auf ihm sitzen.

Welche Überraschung diese Predigt Reinhards den neologisch gestimmten Kreisen gewesen ist, das tritt in ihren Schriften immer wieder hervor. Als der Missivbote dem „einfältigen Dorfpfarrer“ Reinhards Predigt auf den Tisch gelegt hatte, hat er mit den gespanntesten Erwartungen nach ihr gegriffen, um sie dann schwer enttäuscht aus der Hand zu legen. Wenn doch — so äußert er sich — Reinhard das nicht geschrieben hätte! Der Mann, dessen Name mit dem Namen eines Spalding, Teller, Jerusalem, Herder, Ammon, Stäudlin, Planck, Paulus am Kirchenhimmel glänzte, hat mit dieser Predigt seinen Ruhm leichtsinnig aufs Spiel gesetzt und den Kirchenfrieden empfindlich gestört! Und als sich dann vollends Reinhard in seiner Bußtagspredigt vom 13. März 1801 feierlich zu dieser Predigt bekannte, da ließen sich die Gedanken des einfältigen Dorfpfarrers nicht länger halten; treuherzig flossen sie auf das Papier. Das hätte man einem Reinhard nicht zugetraut.

Was hat ihn, so fragten die Gegner, dazu bewogen? Denn die Meinung, die auch in dem Streit vertreten worden ist, Reinhard habe in seiner Predigt lediglich geschichtliche Betrachtungen angestellt, ohne die Absicht, praktisch zu wirken, war nur möglich, wenn man die wichtigsten Abschnitte ungelesen ließ. Warum hat er nicht einen andern Text gewählt? Der Landprediger, der trotz

1) Nationalzeitung der Teutschen 1801, Sp. 96, 372 ff. „Nachtrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Licht und Finsternis“.



aller Kritik Reinhards Lob auf Grund seiner Kenntnis anderer Predigten und Schriften Reinhards in vollen Tönen singt, kann sich, so scheint es, die Sache trotzdem oder eben deshalb nicht anders erklären, als daß Reinhard mit dieser Predigt „dem Ort, der Zeit und den Umständen" seine wahre Überzeugung zum Opfer gebracht hat. Denn er kann sich nicht vorstellen, daß sich Reinhard das, was er ihm einwendet, nicht alles selbst gesagt haben soll. Der Gedanke, daß Reinhard, obwohl ihm alles zu Gebote stand, was man damals gegen die traditionelle Dogmatik einzuwenden hatte, aus Überzeugung für die Rechtfertigungslehre eingetreten ist, wird von dem Landprediger nicht einmal gestreift; er ist ihm vielleicht gar nicht gekommen. So sehr war er von der die Geister gewinnenden Macht der Aufklärung, der er selber huldigte, überzeugt.

Nur einer der Gegner hat darauf aufmerksam machen zu sollen gemeint, daß Reinhard in seiner „Moral" über die symbolischen Bücher unsrer Kirche freiere Ansichten geäußert hatte [1]. Aber Reinhards Anwälte hatten solchen Beschuldigungen gegenüber ein leichtes Spiel, da sie an der Hand der früheren, selbst der Wittenberger Schriften zeigen konnten, daß Reinhard nie anders gedacht hatte als in der Reformationsfestpredigt.

3.

Die Männer, die sich Reinhards angenommen haben, sind seinen Gegnern und ihren Gegenbeweisen Schritt für Schritt gefolgt.

1. Sie haben sofort erkannt, daß sie ihre Verteidigung zunächst auf den Punkt konzentrieren mußten, der das Verhältnis von Jesus und Paulus betraf. Der Bertelsdorfer Pastor Steinert hat seine Schrift ausschließlich der Frage gewidmet, ob „die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo im eigentlichsten Sinne Lehre Jesu" sei, und die andern Freunde Reinhards haben in dieselbe Richtung gezielt.

---

1) Vgl. den 3. Band der 3. Aufl. des Systems der Christlichen Moral, S. 705ff.: „Hinzu kommt noch, daß die Bekenntnisschriften jeder Kirche menschliche Bücher sind und lauter menschliche, keineswegs über allen Irrtum erhabene Urteile enthalten", und daß eine „unbedingte" Lehrverpflichtung, die unserer selbständigen Prüfung Grenzen zöge, mit dem Wesen des Protestantismus streiten würde.

Sie bezweifeln zunächst die Richtigkeit der Methode der Gegner. Es erscheint ihnen verkehrt, wenn man in jedem Falle das Einfache für das Ursprüngliche und die mehr entwickelten Aussagen für unecht hält. Es ist unzulässig, zu schließen: Weil Jesus über den Zweck seines Todes weniger als Paulus gesagt hat, darum hat er auch weniger davon gewußt, ganz abgesehen davon, daß der Vordersatz den Tatsachen nicht voll entspricht. Man muß umgekehrt versuchen, die weniger bestimmten (einfachen) Stellen des Evangeliums durch die mehr bestimmten der Apostel zu erklären; Jesus hat ja selbst gesagt: „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit leiten," — ein Wort, das auf gegnerischer Seite, wie oben erwähnt, nach einer ganz anderen Richtung hin ausgenutzt worden war! Mancherlei psychologische Erklärungen werden in den für Reinhard eintretenden Schriften gegeben, um die Notwendigkeit einer solchen Harmonisierung des Neuen Testaments im Gegensatz zu der gegnerischerseits erfolgten Auflösung der Einheit der nt.lichen Schriften zu erweisen. Es erschien ihnen als nur natürlich, daß Jesus, solange er lebte, von diesen zukünftigen Dingen nur zögernd sprach; es fehlte damals an der notwendigen Resonanz, die erst durch den Ausgang des Lebens Jesu geschaffen war. In dem „Versuch einer Kritik der Lehre von der freien Gnade Gottes" wird Jesu Zurückhaltung in diesem Punkt daraus erklärt, daß er zu denen sprach, die ihn nach Gottes Plan kreuzigen sollten, denen er deshalb nicht die Augen öffnen durfte (1 Kor. 2, 8). Der Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes wird von diesen Verteidigern Reinhards erklärlicherweise noch gar nicht empfunden. Darum werden Joh. 3 und Joh. 6 immer wieder ins Feld geschickt: stimmen nicht gerade die dort ausgesprochenen Gedanken Jesu genau mit dem überein, was Paulus über Jesu Tod zu sagen hat? Und wie will der „Landprediger" mit seinen Anhängern das von Jesus eingesetzte Abendmahl erklären? Hat Jesus mit den Einsetzungsworten nicht ganz dasselbe gesagt, was die Gegner für rein paulinisch halten? Und sind das nicht echte Jesusworte: „Wenn ihr alles getan habt, dann sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren", oder wenn er den Zöllner sagen läßt: ‚Gott sei mir Sünder gnädig"? usw.

Neben dieser Harmonisierung des Evangeliums und des Paulus, gegen deren Methoden sich ja seit Jahrzehnten der Kampf der theologischen Aufklärungswissenschaft gerichtet hatte, und die auch keinen der gegenwärtigen Gegner Reinhards überzeugt haben wird, stand im Streit um Reinhard zunächst die Frage der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Rechtfertigungslehre des Paulus zur Debatte, sowie seine Wertung des Sittlichen im Heilsprozeß. Da war man seitens der Gesinnungsgenossen Reinhards davon überzeugt, daß der Landprediger irre, wenn er meint, Paulus habe es im Römerbrief nur mit Judenchristen zu tun. — Der Brief ist an Juden und Heiden gerichtet, die nach Apg. 15, 28 von dem Zeremonialgesetz befreit waren. — Und es gilt als geschichtlich unmöglich, den Begriff der „guten Werke" bei Paulus, wie es dem „Landprediger" beliebt, auf das Zeremonielle einzuschränken; das Ethische wird von ihm mitumfaßt. Aber von diesem Sittengesetz gilt ihm dasselbe wie von dem Zeremonialgesetz, nämlich daß seine Beobachtung nicht die Tür zum Himmel öffnen kann.

Allen Einwendungen gegen die paulinische Rechtfertigungslehre und ihre normative Bedeutung aber entzieht man den Boden, indem man die Inspirationslehre zu ihrem Schutze und damit überhaupt zum Schutz des eben durch Paulus bezeugten Rechtfertigungsglaubens aufruft. Warnend hält man den rationalistischen Leugnern der Inspiration der Schrift einen Ernesti vor Augen, der wohl gewußt habe, warum er in seinen dogmatischen Vorlesungen in Leipzig bei dem Kapitel von der Inspiration der Heiligen Schrift, an der man damals schon „zu meißeln anfing", die Studenten warnten, sie möchten nicht „die strengere Theorie hierüber fallen lassen", weil sonst dem Unglauben Tor und Tür geöffnet sei! Verendum ajebat esse ne exspirante doctrina de scripturae sacrae inspiratione divina ipsa quoque *εἰ δυνατὸν* religio divinitus revelata exspiret [1]. Denn darauf kommt ja doch immer wieder der ganze Streit hinaus: Hat Paulus für unsere religiöse Erkenntnis normative Bedeutung? Der „Landprediger" ruft: Wer ist Paulus? Diener sind sie, Ausleger Jesu, bei denen Irrtümer nicht ausgeschlossen sind. Demgegenüber erinnert man an das Selbstzeugnis des Apostels, an seine Briefeingänge, an 2 Kor. 12, 1.

1) Hoffmann, S. 59.

1 Kor. 11, 23, an seine Wundertat Apg. 13, 6—12 und anderes, um damit zu beweisen, daß Paulus genau so inspiriert gewesen ist, wie die andern Männer des Neuen Testaments [1]. „Alles", schreibt der 65jährige Magister in dem „Versuch einer Kritik", „habe ich in Ihrem Sendschreiben mit Gelassenheit gelesen; aber die Art, mit welcher Sie Paulus behandeln, bewegte mein Innerstes. O! hätten Sie doch das zurückbehalten! In der Ewigkeit bitten Sie es ihm gewiß ab." [2]

Wie man sich dagegen verwahrte, daß „die theologischen Dogmenfeger" an Paulus herumkorrigierten, um mit der Spreu der angeblich menschlichen, nur der Zeit angehörenden Bestimmungen den Weizen der reinen Wahrheit unter die Fege fallen zu lassen, so wenden sich die Freunde Reinhards auch gegen das vom „Landprediger" und anderen gezeichnete Bild Luthers, dessen Rechtfertigungslehre man nicht aus der zeitgeschichtlichen Situation abgeleitet wissen will, sondern mit Reinhard als bleibendes Herz der lutherischen Kirche wertet und dementsprechend unter Berufung auf die Symbole verteidigt, auch überzeugt von der Übereinstimmung der Lutherschen Rechtfertigungslehre mit dem Evangelium Jesu. Man lehnt bei dieser Apologie der lutherischen Lehre ausdrücklich den Vorwurf ab, daß man Luther zu einem Papst mache und bei ihm in allem stille stehen wolle. Es findet sich da auch bei den Verteidigern Reinhards mancher fortschrittlich klingende Satz, — auf den dann freilich an dem für diesen Streit entscheidenden Punkte das „Aber" folgt. So heißt es etwa: Niemand denkt daran! Man darf und soll Luthers Lehre deutlicher entwickeln, der Vernunft begreiflicher, dem Herzen unentbehrlicher machen, wie das tatsächlich, nicht zuletzt durch Reinhard selbst geschehen ist. Man soll die Erkenntnisse, die von der klassischen Philologie gewonnen sind, dankbar benutzen; man soll sich liturgischen Reformen nicht verschließen; man soll das, was der Pietismus durch seine Betonung des Praktischen errungen hat, nicht preisgeben. Aber man soll auch nicht vergessen, daß es Grenzen gibt, die der nicht verlassen darf, der zur evangelischen Kirche gehören will. Solange man die Identität von Luthers Lehre mit

1) Antwort auf das Sendschreiben, S. 49f.

2) a. a. O., S. 28.

dem Geiste des Evangeliums allen Angriffen gegenüber behaupten kann, solange bleibt diese Lehre ein Schlagbaum, der „viel zu schwer ist, als daß ihn alle Rezensenten der Gegenwart heben könnten.“[1] Und so wenig Schmidt die Verteidigung des Fichteschen Atheismus geglückt sei, als er den Nachweis versuchte, daß Augustinus, Petrus Lombardus, Thomas, Melanchthon, Gerhard bei der Bestimmung des göttlichen Wesens ähnliche Ausdrücke gebraucht hätten wie Fichte, ohne deshalb angefochten zu werden, — so wenig haben die Bemühungen derer zum Ziel geführt, die aus Luthers Schriften beweisen wollten, Luther habe notwendig genau so gedacht und gehandelt, wie sie selbst jetzt denken, oder er würde es jedenfalls tun, wenn er heute leben würde! Im Gegenteil: wenn Luther wiederkäme, schlüge er den Leuten ihre Krüge entzwei, die das schale Wasser der modernsten Philosophie in das von ihm entfachte Feuer hineingießen.

2. Die Rolle, die in den Schriften und Predigten der Reinhardfreunde die Inspirationslehre und die Berufung auf die Autorität Luthers und der Symbole spielten, hatte bei den Gegnern das Vernunftprinzip als die Norm der Wahrheit gespielt. Wollte man ihnen zu Leibe gehen, so mußte man diese Norm zerschlagen oder — falls man ihnen auf dieses Gelände folgen will — erweisen, daß die eigene Lehre vor diesem Forum besteht[2].

Es ist charakteristisch, wie siegesgewiß man auch diesen Kampf aufnimmt. Die Freunde Reinhards zerpflücken zunächst den Begriff der Vernunft, mit dem der Gegner so sicher operieren zu können meint, ohne daß er es für nötig hält, zu sagen, was für eine Vernunft er im Sinne hat. Spricht er von der reinen Vernunft, die ihre Entscheidungen aus Prinzipien a priori, oder spricht er von der empirischen Vernunft, die sie aus Erfahrungsgrundsätzen a posteriori trifft? Denkt er an den sensus communis, an die allgemeine Menschenvernunft, die beides verbindet und nach dem Wahrheitsgefühl entscheidet, oder an die göttliche Vernunft, die Offenbarung, oder an seine individuelle fallible Ver-

---

1) Nähere Beleuchtung, S. 19.

2) Der Stiftssuperintendent Kupfer (s. oben Schriftenliste Nr. 7) hat auf Grund von Matth. 20, 1—10 darüber gepredigt, „daß die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo mit der Vernunft ebensosehr übereinstimme, als sie in ihrem rechten Gebrauche höchst wohltätig und segensvoll ist“.

nunft? Die Wahrscheinlichkeit spricht bei dem „Landprediger", gegen den sich hier die Mehrzahl der Schriften wenden, für den letzten Sinn des Wortes. Aber schon jene Vieldeutigkeit des Begriffs Vernunft mahnt zur Vorsicht bei der Berufung darauf. Und wenn nun ihr Urteil ein non liquet wäre, weil die Vernunft selbst die Schranken ihres Vermögens fühlt?

Bezüglich der Einzelsätze der Gegner hatte man sich hier vor allem mit dem zu beschäftigen, was Cannabich gegen Reinhard vorgebracht hatte. Ihm wirft man vor, daß er mit eingebildeten Schatten kämpfe. Wer hat denn behauptet, daß die Liebe Gottes erst durch Christus geweckt worden ist? Der Gott des Alten Testaments ist doch nicht nur ein Gott des Zorns! Damit fällt alles hin, was Cannabich auf diese Einbildung aufgebaut hat. Und ist es wirklich so unvernünftig, Sündenschulden auf einen anderen zu übertragen?

„Wie oft haben Bürgen für einen Schuldner bezahlt, und es wurde als gültig angenommen! .... Kann das vor der höchsten Vernunft gar nicht stattfinden? Wie wollen wir dies erweisen? Denn Machtsprüche verbitte ich mir." [1]

Wenn man aber gegnerischerseits den Widerspruch zwischen Gottes Heiligkeit wie Gottes Gerechtigkeit und der Rechtfertigungslehre in ihrem vollen Umfange betont, so erheben Reinhards Vorkämpfer umgekehrt den Vorwurf, daß die Kritik der Rechtfertigungslehre gerade immer ein Zeichen dafür sei, daß der Gottesgedanke in seiner Reinheit Schaden gelitten hat.

„Herr Cannabich gibt Zeugnis allen Menschen, daß sie Gottes Kinder sind", ruft J. Fr. Teller in seiner „möglichst bescheidenen Kritik" der Predigt Cannabichs. Er rügt

„den Wohlgeruch unseres parfümierten Geschmacks", der auch in der Religion zur Herrschaft gelangt ist, und um dessen willen man verlangt, „daß wir unsere Zuhörer in Zärtlichkeit sollen zerschmelzen lassen, der den hl. 10 Geboten nur darum gram ist, weil es bei der Gesetzgebung gedonnert und geblitzt, und von keinem Golgatha etwas hören will, weil er kein Blut sehen kann, und der, wenn ihm die Macht zugestanden würde, der Religion eine neue Gestalt zu geben, sie mit Grazien und mit Freuden dieses Lebens bevölkern würde" [2].

---

1) Versuch einer Kritik, S. 35.

2) a. a. O., S. 39f.



Das ist das Geschlecht, das Liturgien hervorbringt, in denen es höchst zweifelhaft ist, wer von beiden zuletzt dem andern etwas herauszugeben schuldig bleibt, Gott oder der Mensch. Cannabichs Grundlehre hat

„zuviel Zärtliches, die christliche Religion hat ebensoviel Ernstliches, wodurch die hypothetische Möglichkeit seiner Grundlehre wegen des inneren Widerspruchs eine philosophische Unmöglichkeit wird"; „und so mußten Sie denn allerdings alle die ernsten Wahrheiten der christlichen Religion wegwerfen, die nicht aus der Vaterliebe Gottes, sondern zunächst aus seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit folgen, ich meine die ganze Christologie." [1]

Es gilt Teller und seinesgleichen als eine ebenso ungereimte wie unverschämte Zumutung, wenn der „Landprediger" verlangt, Reinhard hätte seine Lehre a priori beweisen müssen. Als ob solche Tatsachen, die in Gottes freier Entscheidung ihren Grund haben, diesem Beweise zugänglich wären! — Hier bricht durch alle rationalistischen Farben, an denen es Reinhards Freunden ja auch nicht fehlt, das Irrationale durch. Die Spannungsweite ihres Gottesgedankens ist ohne Frage größer als bei den andern. Sie haben nicht das Bedürfnis, Gottes Liebe und Gerechtigkeit gegeneinander aufzurechnen, sondern setzen beides hart nebeneinander [2].

In gleich scharfer Weise wird die Anthropologie des „Landpredigers" und seiner Gesinnungsgenossen, sein wunderliches Lob der Gebrechlichkeit, die nach seiner Meinung in den Augen Gottes ein Vorzug des Menschen ist, zurückgewiesen, da sie der Schrift und Erfahrung ins Gesicht schlägt! Diese Einbildung ist nur dazu da, das natürliche sündliche Verderben, das ganz unnormale Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist, das unmöglich von Gottes weiser Anordnung herrühren kann, zu verbergen.

Den Hauptraum in der Abwehr der rationalistischen Kritik bildet aber immer wieder die grundsätzlich begründete Mahnung: die Vernunft sei doch vernünftig und vergesse nicht die Grenzen, die ihr gezogen sind! Sie kann doch vieles nicht erklären. In der Natur sind mehr Geheimnisse als in der Bibel, „in den Werken so viele, und in dem Schöpfer sollen keine sein? Be-

---

1) a. a. O., S. 39f.

2) Vgl. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?, 1906, S. 24f.

schränkte Vernunft, bescheide dich“ [1]. Was dem Dogma an der intellektuellen Begreiflichkeit abgeht, das ersetzt das Rührende, wodurch es dem Herzen begreiflich wird. „Das Herz hat seine eigene Weise, etwas zu verstehen, und es hat etwas begriffen, sobald es gerührt ist.“ [2]

3. Auch bei den für Reinhard eintretenden Schriften hat man den Eindruck, daß sich der Widerspruch da am heftigsten regt, wo auf der Gegenseite die Möglichkeit des Überganges von dem Dogma zur ethischen Verpflichtung geleugnet wird. Sie geben zu, daß die Rechtfertigungslehre von sittlich schwachen Menschen mißbraucht werden kann. Aber sie können nicht zugeben, daß das die Regel ist, und daß man der Rechtfertigungslehre aufbürden darf, was allein den Menschen zur Last geschrieben werden muß. Im Gegensatz zu jenen Beschuldigungen ist man bemüht, sowohl die ethischen Motive, die in der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi und der darauf sich gründenden Rechtfertigung liegen, nachzuweisen, als auch vor allem dem aus der Kritik der Rechtfertigungslehre zuweilen herausklingenden Gedanken der Selbsterlösung entgegenzutreten. Wirksame ethische Motive findet man vor allem in der Passion Jesu. Und wie die Impulse, so kommen auch die sittlichen Kräfte aus diesem Reiche des Glaubens.

In der Auseinandersetzung über diese Zusammenhänge von Religion und Moral, durch die man den Rechtfertigungsglauben stützt, kommen die Freunde Reinhards wieder wie bei Gelegenheit ihrer Vernunftkritik nicht nur auf die tiefsten religiösen Gegensätze, die zwischen ihnen und ihren Gegnern bestehen, zurück, sondern geben auch nicht selten dem Urteil Ausdruck, daß die christliche theonome Sittlichkeit unendlich strenger sei als der Moralismus der Modernen, als das, „was die gelehrte und ungelehrte Welt jetzt Moral nennt und sich mit den Sitten, Torheiten und Ausschweifungen unseres Zeitalters so recht gut verträgt“ [3]. Man brüstet sich vor Gott und Menschen mit seiner selbst gewirkten Tugend und Glückseligkeitswürdigkeit und bleibt „in eitler Selbstgenügsamkeit mit seinem winzigen Bißchen vielleicht

1) Versuch einer Kritik, S. 36.
2) J. Fr. Teller, Kritik, S. 63 Anm.
3) Nähere Beleuchtung S. 30.



bloß eingebildeter Temperamentstugend oft noch weiter hinter der wahren Frömmigkeit und Tugend zurück als selbst der, der sich vielleicht etwas zu sehr auf die Nachhilfe Gottes verläßt."[1]

4. Die Freunde Reinhards sind in ihren Antwortschriften auch an den persönlichen Verdächtigungen, die laut geworden waren, nicht vorbeigegangen. Sie haben sich auch da völlig vor Reinhard gestellt und ihn in Schutz genommen. Auf dem Bildnis, das Reinhards Schwager, der Major v. Charpentier, in Lebensgröße von ihm entworfen hat, hält seine auf der Bibel ruhende Hand ein entfaltetes Blatt, auf dem in großen Buchstaben das Wort „Wahrheit" geschrieben steht. Sie war ihm nach dem Urteil seiner Freunde der Stern, der ihm unablässig geleuchtet hat. Die Liebe zu ihr ist nach ihrer Überzeugung auch die einzige Quelle der so schwer angefochtenen Predigt gewesen. Warum sonst hätte sich Reinhard keinen andern Text, kein anderes Thema ausgesucht?[2] Er konnte nichts gewinnen, er konnte nur verlieren; er mußte sich selber sagen, daß seine Predigt zu einem Zeichen des Widerspruchs werden, daß durch sie „in dem mächtigen Reiche der Neologie alles in Bewegung geraten" würde. Warum hat er sich nicht daran gekehrt? Weil er sich eben nicht durch persönliche Rücksichten, sondern nur durch die Sache, der er diente, und der er stets gedient hatte, den Weg bestimmen ließ.

Daß Reinhard dieser Sache stets gedient hatte, das konnten nach der Überzeugung seiner Freunde nur diejenigen leugnen, die Reinhards Schriften nicht sorgfältig genug gelesen hatten[3]. Denn wenn auch die Gedanken, die in der Reformationsfestpredigt vertreten werden, der Natur der Sache nach nicht in jeder Predigt wiederkehren können, so wird man doch keine Predigt Reinhards

1) Hofmann, S. 36.

2) Pölitz erzählt a. a. O., S. 164, ein Leipziger Buchhändler habe Reinhard das Manuskript eines katholischen Werkes mit der Bitte um ein Gutachten zugeschickt. Darin habe R. die Rechtfertigungslehre vermißt und sich vorgenommen, bei nächster Gelegenheit darüber auf Grund von Röm. 3, 25ff. zu predigen. Das sei die eigentliche Veranlassung der berühmten Predigt; er (Pölitz) habe das aus R.s eigenem Munde gehört.

3) Der Verdacht, daß die Schriften des „Landpredigers" und der andern nur vom Haß und Neid diktiert worden seien, daß sich ihre Verfasser wahrscheinlich einmal vergeblich an Reinhard gewandt hätten und sich nun mala fide gegen ihn kehrten, hat natürlich auch nicht gefehlt.

nachweisen, in der sie geleugnet wären. Dagegen lassen sich viele Stellen zeigen, in denen Reinhard ganz dasselbe gesagt hat. Und nun gehen seine Freunde Schritt für Schritt zurück. Sie erinnern an die berühmte Vorrede zur 3. Auflage der Moral vom 12. März 1797, in der sich Reinhard mit Kant auseinandersetzt, wo er von seiner Scheu spricht, seine innersten Überzeugungen zu äußern, weil er immer die Unzulänglichkeiten der Sprache mit Schmerzen fühle, und dann ein Bekenntnis ablegt, das mit dem Bekenntnis vom 31. Oktober 1800 zusammenklingt, ohne sich daran zu kehren, daß man ihn einen Skeptiker, einen Supernaturalisten, Wundergläubigen, Mystiker nennen werde. Die Freunde erinnern ferner an die Antrittspredigt in Dresden, die Rogatepredigt desselben Jahres und viele andere Predigten aus der Dresdener Zeit, aber — noch weiter zurückgreifend — auch an seine dogmatischen Vorlesungen in Wittenberg, die gerade damals (1801), mit literarischen Zusätzen, von Berger herausgegeben wurden [1], und an seine Schrift „Religionem christianam esse optimum adversorum solatium" (1789—91). Und man muß ihnen zugeben, daß der von ihnen unternommene Beweis erbracht worden ist: Reinhard hat, auch als an die Einflüsse, von denen seine Gegner sprechen, noch nicht zu denken war, sich gerade so geäußert wie in der Predigt, die ihm den Vorwurf der Heuchelei eingetragen hat [2].

4.

Es würde den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten, wollten wir hier die Frage von Reinhards tatsächlicher

1) Zum Inhalt vgl. auch Pölitz, Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsätze des Oberhofpredigers R., 4 Teile 1801—04; Wilh. Gaß a. a. O., Bd. IV, S. 133 ff.

2) Als paralleles Zeugnis eines älteren Schülers Reinhards aus späterer Zeit sei hier hinzugefügt das Zeugnis, das ihm Hacker in der Vorrede zu Reinhards Predigten vom Jahre 1812 gegeben hat: „Ich habe das Glück genossen, unter seine frühesten Schüler zu gehören, mehrere Jahre seinen ganz besonderen Unterricht zu genießen, von dieser Zeit an mit ihm in freundschaftlicher Verbindung und 16 Jahre in kollegialischen Verhältnissen zu stehen, und kann vor Gott bezeugen, daß er sich im vertraulichen Gespräche über religiöse Gegenstände nie anders als in seinen öffentlichen Vorträgen äußerte, und daß das, was er lehrte, seine volle, auf redlichem Forschen und Prüfen beruhende Überzeugung war.

Entwicklung zu erledigen suchen, um zu sehen, inwieweit die verschiedenen Urteile über ihn und seine Theologie bei Freund und Feind begründet sind, worin er durch seine Auffassung von der christlichen Religion als einer der Vernunft nicht widersprechenden Lehre den Rationalisten bzw. Neologen Anlaß gegeben hatte, ihn zu den Ihren zu rechnen, während anderseits sein an der Schrift genährter gut lutherischer Supranaturalismus der Orthodoxie der Zeit Recht gab, einer rationalistischen Deutung Reinhards zu widersprechen. Reinhard hat selbst im 9. Briefe seiner „Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend", ein Bild seiner inneren Entwicklung, wie er sie sah, gezeichnet und darin geschildert, wie er mit innerer Folgerichtigkeit unter den Nachwirkungen der im Elternhause empfangenen Eindrücke, durch viele Erfahrungen im Verkehr mit der Bibel, durch seine philosophische Skepsis, das Ergebnis eindringender Studien in den Jahren, in denen er in Wittenberg Philosophie zu lesen hatte, durch das Streben nach Konsequenz und die Abneigung gegen alle Vermittlungsversuche, worin er sich mit Lessing eins weiß, durch die Beobachtungen im praktischen Amt und vor allem durch die Selbstbeobachtung und die daraus fließende Selbstbeurteilung vom Rationalismus abgedrängt und dem **Superrationalismus** zugetrieben worden ist, der die Schrift der Vernunft überordnet. Reinhard formuliert seinen eigenen Standpunkt so schroff wie möglich:

„Sonach ist, wie Sie bemerken, die Hauptsache in meinen Überzeugungen ein bloßer Glaube an Autorität; ich bin kein Selbstdenker, der eigenen Einsichten folgt und auf eigenen Füßen steht, sondern hänge, wie die Unmündigen, die noch nicht selbst urteilen können, von der Aussage und dem Ansehen der Schrift ab. Dagegen habe ich auch nichts zu erinnern, es verhält sich wirklich so." [1]

Aber war es, so fragen wir im Blick auf seine Schriften, wirklich nur Schuld der Neologen, wenn sie ihn mindestens nicht zu den unbedingt Autoritätsgläubigen und schroffen Supranaturalisten gezählt hatten, zu denen er sich in seiner eben zitierten Selbstcharakteristik zu zählen scheint? Es lassen sich doch ohne Frage mancherlei Abschwächungen des Dogmas bei ihm nach-

---

1) a. a. O., S. 104.

weisen [1]. Dem Einfluß rational-philosophischer Betrachtung begegnet man allenthalben in seinen Schriften und Predigten, selbst in der umstrittenen Reformationspredigt.

Aber darin hat er im Rückblick auf seine Entwicklung und haben seine Freunde in der Abwehr der gegnerischen Verunglimpfungen Reinhards unbedingt Recht, daß er einem Vernunftglauben, der aus der biblischen Offenbarung nichts lernen will und sich ihr überordnet, stets widersprochen und das Christentum allezeit als die auf den Heilstatsachen beruhende Erlösungsreligion gewertet hat. Daher mußte es — und das ist das erste, was wir betreffs Reinhards eigener Beurteilung des Streits um seine Reformationspredigt hervorheben müssen — ihn aufs tiefste schmerzen, als man gegnerischerseits seinen Kampf gegen das rationalistische Prinzip in seiner Alleinherrschaft und gegen rationalistischen Moralismus als einen durch taktische Erwägungen veranlaßten Abfall von seiner besseren Erkenntnis hinstellte. Reinhard hat, wie schon oben berührt, in dem Streit um seine Predigt und über diesen Streit im allgemeinen in der Öffentlichkeit geschwiegen. Aber gegen diese Mißdeutung hat er doch öffentlich protestiert, zunächst in seiner Bußtagspredigt vom 13. März 1801, sodann nochmals nach zehn Jahren in seinen „Geständnissen". In jener Predigt hat er seiner Dresdener Gemeinde bezeugen wollen, daß er weder als ein Unwissender, der das Licht seiner Zeiten nicht kennt, noch als ein feiger, keines Vertrauens würdiger Heuchler gesprochen und gehandelt habe, daß er allerdings aber lieber „um Christi willen Schmach gelitten, als dem Geist der Zeiten habe nachgeben wollen", wie er dies in allen seinen Schriften und Predigten nicht getan habe. Und in den „Geständnissen" noch kennzeichnet er jenen Streit um seine Haltung gegenüber der Aufklärung, wobei „ungebetene Gönner" ihm zu Hilfe gekommen seien mit der Vermutung, die sich bald zu einer Behauptung verdichtete: er sei im Grunde mit „den neuen Aufklärungen" einverstanden — um es nicht zu sein, dazu sei er viel zu gelehrt —, glaube aber auf die Verhältnisse in Sachsen Rücksicht nehmen zu müssen, oder er sei Kants Meinung, wie sie in dem „Streit der Fakultäten" ausgesprochen ist, wonach auf der Kanzel nichts anderes vorge-

1) Vgl. Gaß a. a. O., und Gustav Frank a. a. O.



tragen werden darf als das, wozu man durch den Staat verpflichtet worden ist. Diese Art der „Verteidigung" sei ihm schmerzlicher gewesen als alle Schmähungen, die er vorher erfahren habe.

Bei der sonstigen Schweigsamkeit Reinhards inmitten dieses Streites kann man die angeschnittene Frage, wie Reinhard selber über den Streitfall und den Verlauf des Streites geurteilt habe, im übrigen nur beantworten, wenn man neben den öffentlichen Äußerungen Reinhards auf die privaten zurückgeht, die in den von ihm aus dieser Zeit erhaltenen, z. T. noch unveröffentlichten Briefen zu finden sind. Sie ergeben doch noch einige beachtenswerte Tatsachen, die bei der Beurteilung der Vorgänge nicht übersehen werden dürfen.

Aus ihnen geht vor allem zunächst mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor, daß Reinhard, wie oben schon gestreift, die offizielle Erhebung seiner Predigt zu einer dogmatischen Norm widerstrebt hat. Über diesen Punkt hat er sich mehrfach geäußert, zum erstenmal innerhalb des in der Handschriftenabteilung der Dresdener Staatsbibliothek aufbewahrten Briefwechsels in einem Briefe, den Reinhard bereits am 20. November 1800 unmittelbar nach der Veröffentlichung seiner Predigt an seinen Freund C. A. Böttiger in Weimar, seinen späteren Biographen, geschrieben hat. Darin heißt es u. a.:

„Ich würde Sie mit solcher Kleinigkeit nicht einmal heimgesucht haben, wenn sie, wie Sie aus einem vorgesetzten Reskript sehen werden, zu meinem lebhaften Mißvergnügen nicht merkwürdiger geworden wäre, als mir lieb ist. Da ich kein Freund von Reskripten bin, deren Inhalt so beschaffen ist, wie der des hier befindlichen, so können Sie sich die Verlegenheit leicht vorstellen, in welche mich die Erscheinung desselben und der Auftrag, es der Predigt vordrucken zu lassen, versetzt hat ... Ihnen, mein verehrungswürdiger Freund, bin ich diese Erläuterung schuldig. Vielleicht sprechen Sie ein Wort für Ihren Freund, wenn man ihm aus Mangel an Kenntnis von den Verhältnissen und Umständen Anmaßungen beimißt, deren er sich nicht bewußt ist, oder ihn einer Intoleranz beschuldigt, die seinem Herzen fremde ist."

Was er hier andeutet, darüber schreibt er wenige Monate später ausführlicher am 11. Februar 1801 an Pastor Schatter in Neunhofen [1]:

„Was Sie mir über meine famöse Predigt am vorigen Reformationstage geschrieben haben, ist sehr ermunternd für mich. So gern ich

1) Abgedruckt bei Pölitz, D. Franz Volkmar Reinhard (Leipzig 1815), Band 2, S. 223 ff.



mich zu dem Inhalt dieser Predigt bekenne, weil ich sie sonst nicht würde gehalten haben, so unangenehm ist es mir, daß sie auf diese Art ins Publikum gebracht worden ist. Drucken hätte ich sie ohnehin lassen, wie alle diese Sächelchen gedruckt werden. Aber daß sie mit einem Reskripte an der Stirne erscheinen sollte, das war mir in mehr als einer Hinsicht unangenehm. Reskripte, welche nicht die Kirchenzucht, sondern das Dogma betreffen, habe ich nie gebilliget und kann sie noch nicht billigen [1]. Ich mußte auch besorgen, man werde mir Schuld geben, ich sei entweder von der Regierung genötigt worden, so zu sprechen, oder mit derselben einverstanden. Zwar habe ich mich durch die Vorerinnerung decken wollen, welche das geheime Consilium, auf mein dringendes Bitten vorsetzen zu dürfen, mir erlaubte. Allein wie wenig diese Vorerinnerung wirkte, zeigt sich bereits; man will mir schlechterdings nicht glauben, daß ich frei und aus eigener Bewegung gesprochen habe. Eben so wenig konnte mir das Aufsehen entgehen, das dieser Schritt des geheimen Consilii auch im Auslande machen würde; und daß die Eindrücke sehr unangenehm sein würden, welche diese Sache hervorbringen müßte, konnte man mit der größten Gewißheit vorher sagen. Allein alle diese und andere Betrachtungen, welche ich den Herren Cabinets- und Conferenzministern vorlegte, waren nicht vermögend, den dieser Predigt wegen einmal gefaßten Beschluß rückgängig zu machen, und es blieb mir nichts übrig, als mir die Folgen gefallen zu lassen, welche daraus fließen würden, und die sich natürlich nicht über die Regierung, sondern über mich ergießen. In der Tat rumort auch, wie Luther sich auszudrücken pflegte, diese Predigt gewaltig, und die Mißhandlungen, die ich vorhergesehen habe, brechen ziemlich stark über mich herein."

Aus diesem Brief folgt also auch, daß der scharfe Protest gegen seine zu einer Norm erhobene Predigt ihm selbst nicht unerwartet gekommen war, ja als „natürlich" erschien.

Dieses Urteil wird noch verständlicher, wenn man beachtet, wie Reinhard selber über die hinter jenem Reskript stehende damalige Regierung und den von dem Geheimen Rat ganz abhängigen Kirchenrat geurteilt hat. Er kommt mehrfach in dem Briefwechsel seit 1799 auf die Veränderungen in der Regierung, im Geistlichen Departement, im Kirchenrat zu sprechen. Er bedauert Carus und Böttiger gegenüber [2],

---

1) „Befehle, welche das Dogma betreffen, sind meines Erachtens zweckwidrig und erbittern mehr, als sie nützen", ebenda S. 234, in einem Briefe vom 20. Dez. 1801.

2) Briefe vom 5. Juli 1799 an Professor Carus, vom 11. Febr. 1800 an Böttiger. Beide in der Handschriftenabteilung der Sächsischen Staatsbibliothek.



„daß v. Zedwitz nicht mehr an der Spitze des Kirchenrates steht“, und fügt Böttiger gegenüber hinzu:

„Mit seiner Entfernung ist, warum sollte ich's nicht gestehen, ein großer Teil des Einflusses verloren gegangen, welchen ich sonst auf dergleichen Angelegenheiten (— Böttiger hatte Reinhard Kindervater als geistlichen Inspektor für Pforta empfohlen —) äußern konnte, und in eben dem Grade ist ein entgegengesetzter wirksam geworden. Ich sehe also freilich meine liebsten Wünsche bisweilen vereitelt.“

Und dann nennt er im Brief an Böttiger als das Charakteristikum des jetzigen Geistes im Geistlichen Departement den Namen von dessen neuem Leiter:

„Setzen Sie noch hinzu, daß Wurmb, der mit so viel Eigenschaften des großen Ministers auch die verband, Vorstellungen anzunehmen und sich bedeuten zu lassen, dem geistlichen Departement durch den Tod entzogen worden ist; und dieses Departement ist gegenwärtig — — — in den Händen des HE. v. Burgsdorff.“ —

Die Striche vor Burgsdorffs Namen sagen genug!

Es fehlt in den Briefen aus diesen Jahren nicht an Sätzen, die Reinhards trotz allem tolerantes Wesen offenbaren. Das zeigt sich nicht bloß in der Verurteilung des Reskriptes und in dem allgemeinen Urteil über Burgsdorff [1]. Und wenn er gelegentlich, ganz vertraulich („Sed haec inter nos“) darüber klagt, welche Rücksichten man hier oft zu nehmen hat, und wie man sich drehen und wenden muß, um das Interesse der Wissenschaften nicht preiszugeben [2], dann bewahrt auch diese Wahrnehmung vor dem tatsächlich nicht richtigen Urteil, als hätte Reinhard in dieser Hinsicht sich inzwischen geändert.

---

1) Charakteristisch dafür ist u. a. sein Bericht über ein dem Ch. Victor Kindervater drohendes Verfahren, in Reinhards eben zitiertem Brief an Böttiger vom 11. Febr. 1800: „Kindervater hat sich etwas voreilig mit sektiererischem Eifer für die kritische Philosophie erklärt und diesen Schild sogar ein paar Bänden von Predigten angehängt, die er vor einigen Jahren herausgegeben hat. Diese damals noch neue Sonderbarkeit machte hier an gewissen Orten einen übeln Eindruck, und der Kirchenrat bekam Befehl, über die Beschaffenheit und den Inhalt dieser Predigten einen gutachtlichen Bericht zu erstatten. Man wußte dem guten Kindervater damals nicht besser zu raten und ihm nicht sicherer Unannehmlichkeiten zu ersparen, als wenn man diesen Bericht in der Hoffnung, er werde nicht rezitiert werden, schuldig blieb. Sein Name ist nun einmal nicht angenehm daselbst“ (im geheimen Konsilium).

2) Brief vom 10. April 1803 (Staatsbibliothek).



Bei aller ihm gebliebenen Schätzung von Vernunft und Wissenschaft konnte Reinhard sich nun freilich anderseits, seinen Grundprinzipien entsprechend, durch alle Gründe seiner Gegner im Streit um die Reformationspredigt seinen Glauben an die Wahrheit dessen, was er dort vorgetragen hatte, nicht erschüttern lassen. Auch dies geht, außer aus der Bußtagspredigt, aus dem Briefwechsel mit den Freunden und Gesinnungsgenossen deutlich hervor. Das betont Reinhard z. B. in dem oben schon in extenso mitgeteilten Schreiben an Pastor Schatter vom 11. Februar 1801. Und in demselben Sinne äußert er sich in einem an Pfarrer Scheibler in Montjoie unter dem 22. April 1801 gerichteten Briefe [1]. Er schildert darin den Streit in seinem Verlaufe und fährt dann fort:

„Auf meine Ruhe hat der Streit jedoch nicht den mindesten nachteiligen Einfluß, teils, weil ich mir eines guten Gewissens bewußt bin, teils, weil die Herren noch nichts vorgebracht haben, was die von mir gepredigte biblische Wahrheit erschüttern könnte."

Da ist mit klaren Worten der Punkt, der ihm der entscheidende Differenzpunkt war, genannt: die Stellung zur Schrift, zur „biblischen Wahrheit". Sie einte ihn mit seinen Verteidigern, und sie schied ihn von seinen Gegnern im Streit; um ihretwillen geschah es, daß er den Schriften der Erstgenannten zustimmte und denen der anderen innerlich aufs entschiedenste widersprechen mußte. Denn diese Bibelkritik seiner Gegner drohte dem Offenbarungsglauben, der ihm bei aller Hochschätzung vor Wissenschaft, Vernunft, Philosophie ein Noli me tangere war, den Boden zu entziehen. Diese seine innersten Motive und ihre Auswirkungen illustriert eine ganze Zahl von Briefen, die deshalb als Interpreten seiner beiden Predigten herangezogen werden müssen, aufs deutlichste. Längst bekannt ist jener Brief an den Pastor Leuchte vom 17. Oktober 1803, in dem es im Blick auf die rationalistische Exegese und kritische Bibelforschung heißt:

„Nur wünschte ich, daß sich die Leipziger Literaturzeitung gegen den exegetischen Unfug, der jetzt von den Theologen nach der neuesten Mode getrieben wird, etwas stärker und entscheidender erklärte. Aber sie verfährt mit diesen mutwilligen Knaben, die täglich unverschämter werden, so säuberlich, daß sie hier und da schon den Verdacht erweckt hat, sie sei dem bedenklichen Spiele derselben im Herzen nicht

1) Aus dem Leben F. V. Reinhards, in einigen Briefen von demselben an den Herausgeber Maximilian Friedrich Scheibler, Leipzig 1823.



abgeneigt. Mir sind die immer größer werdenden Mißhandlungen der Bibel von seiten ihrer Erklärer die bedenklichsten Erscheinungen in der theologischen Welt. Was soll herauskommen, wenn es endlich dahin gebracht ist, daß weder die Echtheit noch der Inhalt unserer Religionsurkunden einen Glauben weiter findet?"[1]

Auch an den mehrfach in der Literatur zitierten, an Johannes v. Müller gerichteten Brief vom Jahre 1808 kann hier erinnert werden, der „über die Querköpfe auf unsern akademischen Kathedern und namentlich über die höhere Kritik, die Eichhorn an den Evangelien geübt hat", klagt[2]. Er ist in diesem Zusammenhang, wo es sich auch darum handelt, auch über Reinhards Stellung zur „Reaktion", zum Zensurwesen, zur obrigkeitlichen Regulierung der praktisch-theologischen und akademisch-theologischen Arbeit und über die diesbezüglichen Vorwürfe seiner Gegner ins Reine zu kommen, besonders beachtenswert, weil in ihm auch der seine oben zitierte Äußerung gegen obrigkeitliche dogmatische Reskripte ergänzende Satz begegnet:

„Es dürfte der Strenge, mit welcher die sächsische Regierung bisher auch über die Lehrvorträge gewacht hat, und wegen welcher sie häufig der Kurzsichtigkeit und des Obskurantismus beschuldigt worden ist, zu verdanken sein, daß auf den königlich sächsischen Universitäten keine solche opinionum commenta et portenta zum Vorschein gekommen sind."

In diesen Fragenkomplex leuchtet endlich auch noch der bisher noch nicht veröffentlichte Brief an Böttiger vom 20. April 1803[3] hinein, wo Reinhard auf Anlaß eines Duells zwischen Jenaischen und Halleschen Studenten folgende charakteristische Sätze gegen die Jenaer Theologie hinzufügt:

„Doch von allen Hieben und Degen itzt abgesehen, den philosophischen und theologischen Geist, der der Jugend in Jena eingehaucht wird, fürchte ich mehr als alles, halte man mich immer für einen milzsüchtigen Visionär oder für einen Zionswächter, oder wofür man will: fährt man auf dem in Jena eingeschlagenen Wege fort, so ist es um alle positive Religion geschehen. Von da ist durch die wilden Leidenschaften des Herzens eine kurze, äußerst bequeme Brücke zur gänzlichen Irreligiosität gebaut, die man bei erster bester Gelegenheit zu passieren Lust bekommt. Wehe dann dem armen Volke, das solche Prediger und Richter und Gerichtshalter und Ärzte bekommt! Ich fürchte, die Regierungen, welche dem aka-

1) Zeitschrift für Hist. Theol., 1. Bd., 1. St., S. 330.

2) Zitiert z. B. bei Gustav Frank a. a. O. III, S. 391.

3) Dresdener Staatsbibliothek.

demischen Unwesen itzt so ruhig zusehen, werden noch Ursache genug finden, ihre Sorglosigkeit zu bedauern. Doch Verzeihung! So ernsthaft habe ich nicht werden wollen."

Da wird die Grenze von Reinhards Duldsamkeit der theologischen Kritik und der wissenschaftlichen Arbeit gegenüber deutlich: sie liegt da, wo beides die Heilige Schrift berührt. Was er bezüglich des Dogmas der Kirche ertrug, ja selber tat, das duldete er nicht gegenüber der Schrift und der in ihr schon entwickelten Lehre. Daraus, daß viele diesen bei ihm stets zu bemerkenden Unterschied nicht beachtet hatten, erklärt sich die — vorsichtig gesprochen — doch keineswegs nur geheuchelte Enttäuschung, die Reinhard mit seiner Reformationspredigt seinen Gegnern, und die Überraschung, die er auch manchem Freunde der Tradition bereitet hat, da man in der Predigt manches oder vieles fand, was „man von einem Reinhard nicht erwartet hätte". Die Stellen, mit denen die Freunde den Reinhard von 1800 mit dem Reinhard der früheren Schriften zu stützen suchten, waren doch, sah man aufs Ganze, tief eingebettet in eine andersartige Gedankenmasse, die aus den Stoffen der Antike, dieser nie versiegenden Quelle des Reinhardschen Geistes [1], gebildet war, und die nicht nur das Dogma, das aus den Bekenntnisschriften stammte, sondern auch die biblisch begründete Lehre in der überwiegenden Zahl der Fälle zurücktreten oder gar verschwinden ließ. Und nun wurden diese Gedanken, über die man bei Reinhard bisher zur Not hatte hinweglesen können, durch das seiner Reformationspredigt geltende Reskript aus den ihre Schärfe verbergenden Hüllen herausgezogen und den sächsischen Theologen ohne Abstrich ins Gewissen gestoßen. Und von den andern, auf die nun Reinhards Wort wie eine Erlösung wirkte, hatten doch auch manche unter dem Eindruck gestanden, daß Reinhards Supernaturalismus der Vernunft nur leichte Fesseln anlegte, so daß es auch manche seiner tatsächlichen Gesinnungsgenossen überraschte, — freudig überraschte, ihn nun mit solcher Schärfe und Deutlichkeit gegen die Kritiker der biblischen Wahrheit sprechen zu hören.

Daran sind die Streitenden auf beiden Seiten durch den Verlauf des Streits erinnert worden, daß der logischen und ge-

1) Reinhard nannte die Klassiker seine „lieben Heiden", denen er täglich eine halbe Stunde schenkte (Pölitz a. a. O., S. 264).



schichtlichen Diskussion des Themas Grenzen gezogen sind, über die sie nicht hinüberkommt, und man wird sich auch kaum eingebildet haben, daß einer den andern mit seinen Gründen oder Gegengründen zu sich herüberziehen könnte. Man kann also auch die Bedeutung von Reinhards Reformationspredigt kaum in der Widerlegung der Aufklärung und ihrer Auffassung vom Wesen des Christentums — in dem Sinne, daß er deren Anhängern die Zuversicht zur Richtigkeit ihres Glaubensstandpunktes gebrochen hätte, — sehen. Aber die Bedeutung kommt ihr zu, daß Reinhard damit Unzähligen wieder ein gutes Gewissen gegeben und manchem, der von den Schrecken der neuen Zeit gelähmt gewesen war, die Zunge gelöst hatte. Hatte doch hier einer Zeugnis abgelegt, von dem Böttiger ohne Übertreibung als von dem „in halb Europa Gefeierten" sprechen konnte [1]; Reinhards Predigten wurden ins Englische, Französische, Holländische, Schwedische, Dänische übersetzt, und Pölitz rechnet mit einem Absatz von 12000 bis 15000 Exemplaren seiner Moral [2]; Reinhards Schriften wurden selbst im Priesterseminar in Wien vorgelesen und waren auch sonst unter den Katholiken weit verbreitet. Da war es nach Reinhards Bekenntnis nicht möglich, so schlechthin den Vorwurf der Rückständigkeit zu erheben gegen diejenigen, die an der Rechtfertigungslehre festhielten. Es war nicht nur das Urteil seiner Freunde, daß er manchen wie ein Brand aus dem Feuer gerettet habe, sondern er hat auch selbst in dieser Wirkung seiner Predigt die Hauptwirkung, die er erzielt hatte, gesehen. In dem schon erwähnten Briefe, der von ihm am 20. Dezember 1801 nach Württemberg gerichtet ist [3], schreibt er:

„Wenn ich indessen bedenke, wie viel gute Eindrücke diese ganze Sache in allen Gegenden von Deutschland hervorgebracht hat; — wenn ich überlege, daß doch mancher wieder aufmerksam, und, wie ich aus Beispielen weiß, zur Wahrheit zurückgebracht worden ist; — wenn ich die tröstende Erfahrung hinzunehme, welche bei dieser Gelegenheit gemacht worden ist, daß die evangelische Wahrheit noch unzählbare Anhänger und Freunde hat, wenn sie gleich nicht so laut werden, wie die Gegner, welche im Besitze aller Journale sind; so söhne ich mich mit dem Schritte, welchen die Regierung getan hat, wieder aus, und bitte Gott, daß er noch mehr gute Folgen aus demselben entspringen lasse."

1) a. a. O., S. IV. 2) Pölitz a. a. O., S. 174.
3) Siehe oben S. 95, Anm. 1.



Lesefrüchte und kleine Beiträge

Zu den Tractatus de libris ss. scripturarum

Von Hugo Koch, München

Als Verfasser der handschriftlich unter dem Namen des Origenes überlieferten Tractatus de libris ss. scripturarum wird jetzt meist der spanische Antiarianer Gregor von Elvira († nach 392) angenommen [1]. Auch C. Weyman, der noch in der Bibl. Ztschr. 1904, S. 235 einige Hoffnung zugunsten seines Kandidaten Novatian geäußert hatte, ließ sich seitdem, soviel ich sehe, nicht wieder über diese Frage vernehmen. Trotzdem möge es gestattet sein, vielleicht zur Verhütung von Rückfällen, hier zwei Beobachtungen, eine sprachliche und eine sachliche, niederzulegen, von denen die eine von Novatian, die andere vom 3., ja wohl auch vom 4. Jahrhundert wegweist.

1. Der Traktator hat eine auffallende Vorliebe für in c. Ablat. und gebraucht diese Konstruktion auch da, wo andere Schriftsteller den Akkusativ vorziehen. So regelmäßig bei credere. Tract. 3 (ed. Batiffol, 1900) S. 31, 19: credentes in Christo, 32, 1: in Christo credidissent (32, 5 und 15; tract. 5. 49, 3; tract. 6. 60, 4; tract. 9. 99, 6. 102, 3). 103, 9 heißt es: quicumque in passione Domini credidissent. Ferner tract. 10. 116, 8: reformatos in feminis viros damnat. Weymans Vermutung, daß hier „feminas" zu lesen sei [2], trifft nicht zu. Heißt es doch in tract. 20. 211, 22 sogar: in hoc spiritu quisque blasphemaverit, wie wenn es nicht ein Lästern gegen den hl. Geist, sondern ein Lästern in Kraft des Geistes wäre. Und in tract. 14. 155, 11: animas ... erueret et secum victor in paradiso reduceret [3].

---

1) Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III, 1912, S. 400 und II², 1914, S. 632, glaubt, daß Gregors Urheberschaft „endgültig festgestellt sein dürfte". In der ersten Auflage (II, S. 572) ließ er die Zeit vom 4. Jahrhundert bis ins 8. Jahrhundert als Abfassungszeit der Predigten offen.

2) Archiv f. lat. Lexik. XI., 1900, S. 566.

3) In der Bibl. Ztschr. 1904, S. 242 gewinnt Weyman selber für Tract. II. 17, 23 aus cod. F. die richtige Lesart: ut arena maris projecti conculcarentur in terra (statt terram Batiffol), wie in tract. III. 32, 2 Batiffol nach cod. B. liest: ut arena dejecti conculcarentur in terra (während cod. F. hier terram liest). Tract. VI. 62, 21: alios ... sit dejecturus in

Dieser Sprachgebrauch, geschweige denn eine solche Vorliebe, ist dem echten Novatian fremd. Er sagt de cib. Iud. c. 3 [1]: accusat reformatos in feminam viros, de trinit. c. 29 [2]: in hoc spiritu positus nemo unquam dicit anathema Jesum . . . in hanc quisquis blasphemaverit etc. Er verbindet credere regelmäßig mit dem Akkusativ, de trinit. c. 1 (1, 2); 9 (28, 5); 16 (54, 7 ff.; 56, 14 f.); 29 (105, 12). Das „confidere in homine“ de trinit. c. 16 (54, 12) ist ein Hebraismus (nach Jer. 17, 5) und findet sich auch anderwärts. Eine auffallende Ablativverbindung findet sich nur de trinit. c. 7 (23, 3): mens . . . conversa jam ipsa in spiritu aliud quid amplius per spiritum conicere deum esse possit. Aber gerade hier wird man sich fragen müssen, ob angesichts des sonstigen novatianischen Sprachgebrauchs nicht „in spiritum“ zu lesen sei. Freilich sagt schon Tertullian de carne Chr. c. 11 (Oehler II, 447): (anima) in carne conversa, c. 15 (II, 451): (caro) in caelo resumpta est, de cor. mil. c. 11 (I, 446): ne in delictis (so die codd.) incidamus [3], dagegen Apol. c. 48 (I, 292): quis in quam bestiam reformari videretur, Scorp. c. 1 (I, 499): lucem in tenebras reformant. Die Sprache Novatians ist aber sorgfältiger als die Tertullians (auch Min. Fel. sagt Oct. 11, 9: ista figmenta . . . in deum vestrum turpiter reformata sunt). Auch Cyprian, der mit Novatian in der Sprache vieles gemeinsam hat, vermeidet jede grobe Verwechslung von in c. Akk. u. in c. Ablat. So sagt er regelmäßig „manum in paenitentiam imponere“ (Ep. 15, 1. 514, 11; Ep. 18, 1. 524, 6; Ep. 19, 2. 525, 19 u. ö.), und wo einige Handschriften „in paenitentia“ bieten, wie Ep. 18, 1 (524, 6) und Ep. 71, 2 (772, 23), ist eben das m ausgefallen, an der zuletzt genannten Stelle durch Haplographie wegen des folgenden manum. Es liegt also kein Grund vor, gerade an dieser Stelle mit Hartel „in paenitentia“ zu lesen [4]. Das „reformatos in feminam viros“ Novatians lautet bei ihm ad Donat. c. 9: quisque virum in feminam magis fregerit. Ad Donat. c. 4 sagt er: in novum me hominem nativitas secunda reparavit. Wenn Cyprian Ep. 57, 2 (651, 18) schreibt: ut a pastoribus oves in periculum non deserantur (so alle Handschriften mit Ausnahme von zweien, die „in periculo“ haben), so will er damit wahrscheinlich an die gefährlichen Folgen erinnern, die es hätte, wenn die Herde von den Hirten im Stiche gelassen würde [5]. Und die Wendung „alius in

---

terra. Auch hier kann wieder gezeigt werden, daß Novatian eine andere Konstruktion vorzieht. De cib. Iud. c. II (edd. Landgraf-Weyman, Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 228, 11) heißt es nämlich: commissum delictum ad conquirenda frumenta homines terrae soloque dejecit.

1) edd. Landgraf et Weyman, Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 233, 4.

2) ed. Fausset. Cambridge, 1909, S. 110, 16 u. 20.

3) Andere Beispiele bei Hoppe, Syntax und Stil des Tertullian, 1903, S. 40 f.

4) Siehe Bayard, Le latin de S. Cyprien, 1902, S. 362.

5) Bayard, S. 143.

loco ejus substituatur" Ep. 68, 3 (745, 21) statt des klassischen „substituere in locum" [1] kann sich daraus erklären, daß „in loco" daran war „an Stelle" einer Präposition zu treten (vgl. Tert. adv. Iud. c. 13. II, 736: nobis qui successimus in loco prophetarum).

Soviel dürfte unsere kleine Untersuchung ergeben, daß man die oben angeführten Wendungen mit ihrer groben Verwechslung von in c. Akk. und in c. Abl. einem Novatian nicht zumuten darf, um so weniger, als er die meisten der fraglichen Wendungen selber bietet, aber so, daß er korrekt in c. Akkus. hat, wo in den Tractatus der Ablativ gesetzt ist.

2. Außer den trinitarischen Aussagen und literarischen Beziehungen wurde als Beweis gegen das 3. Jahrhundert die Einteilung der Kirchenmitglieder in catechumeni, competentes und fideles (tract. 12. 135, 2) angeführt, da diese sonst erst seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugt ist [2].

Man beachte aber auch Tract. V (52, 18ff.). Hier werden die sieben fruchtbaren Jahre im Traume des ägyptischen Josef gedeutet auf die septem charismatum spiritualium dona, quae per Isaiam vatem inclitum ecclesiae, quae Christi caro est, promittuntur, id est spiritus sapientiae, spiritus intellegentiae, spiritus consilii, spiritus virtutis, spiritus agnitionis, spiritus pietatis, spiritus timoris Dei (Is. 11, 2f.). Die sieben unfruchtbaren Jahre aber sind die sieben Hauptsünden. Von dem erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11) wird gesagt: ut frumenta fidei sanctorum horreis per ista septem charismata Spiritus quasi per annos septem congregare deberet, ut cum iniquitate illa septem capitalium criminum, quibus quasi per alios septem annos omnis iniquitas recapitulata sub Antichristo regnabit, fames fidei et salutis esse coepisset, tunc sancti pariter et fideles haberent famosam justitiae frugem, ne fides eorum innopia sermonis evicta deficeret.

Diese Stelle ist nicht wohl im 3. Jahrhundert geschrieben worden. Was zunächst das Lehrstück von den sieben Gaben des hl. Geistes betrifft [3], so lautet die Isaiasstelle 11, 1—3 nach der Vulgata so: Et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet. Et

---

1) Bayard, S. 145.

2) Funk, Kirchengesch. Abhh. u. Unterss. III, 1907, S. 287. Am selben Orte macht Funk auch die Beschreibung der äußeren Erscheinung Christi als „omni pulchritudine pulchrior, omni formositate formosior" (tract. VII. 80, 10) gegen das 3. Jahrhundert geltend, da die vorkonstantinische Zeit sich den Erlöser als Mann der Schmerzen unscheinbar und häßlich vorgestellt habe. Daß aber auch jene aus Ps. 45, 3 hergenommene Anschauung zum Teil schon im 3. Jahrhundert, und gerade in Rom, vertreten war, geht aus Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs hervor, wo vom Logos gesagt wird: *ὃς ἦν ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* (TU. 38, 1, 1911, S. 39, 8). Ich habe in der Theol. Litztg. 1912, S. 496 darauf hingewiesen.

3) Vgl. G. Pletl, Die Gaben des hl. Geistes in Schrift und Tradition (Katholik 1903 II, S. 460ff.). Die Angabe der Fundorte liegt bei Pletl etwas im Argen.

requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Irenäus zitiert adv. haer. III, 9, 3 (Stieren I, 453) die Stelle, aber nur mit Bezug auf Jesus und ohne von einer Siebenzahl und von „Gaben" zu sprechen. In der Ἐπίδειξις c. 9 (TU. 31, 1, 1907, 6) aber setzt er den siebenfachen Geist, der sich auf Jesus niederließ, zu den sieben Himmeln und dem siebenröhrigen Leuchter in Beziehung. Tertullian sagt adv. Marc. V, 8 (Oehler II, 296), daß Isaias die „species spiritus" so aufzähle: spiritus sapientiae et intellegentiae, spiritus consilii et valentiae, et spiritus agnitionis et religionis, spiritus eum replebit timoris Dei. Dann vergleicht er die Isaiasstelle mit 1 Kor. 12, 8—11, um die „donativa, quae charismata dicimus" festzustellen, die den Gläubigen von dem in den Himmel aufgenommenen Christus (Ps. 68, 19. Ephes. 4, 8) gespendet würden. Eine Siebenzahl erwähnt auch er nicht, geschweige denn, daß er darauf Gewicht legte. Novatian de trinit. c. 29 (Fausset, 1909, 108) führt die Stelle so an: Et requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et virtutis, spiritus scientiae et pietatis, et implebit eum spiritus timoris Dei. Er sieht die Weissagung bei der Taufe Jesu im Jordan erfüllt und sagt mit Bezug darauf vom hl. Geiste: Hic est, qui in modum columbae, posteaquam Dominus baptizatus est, super eum venit et mansit, habitans in solo Christo plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint, totius sancti spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu sancto in Christo affluenter habitante. Wie man sieht, zählen die genannten Abendländer die „Gaben" des Geistes paarweise auf, wie sie bei Isaias stehen, nicht einzeln, wie es in Tract. 5 der Fall ist, und sie verraten keinerlei Interesse für die Siebenzahl. Was die von der Vulgata abweichenden Benennungen der Gaben in Tract. 5 betrifft, so finden sich „intellegentia" und „agnitio" bei Tertullian, „virtus" bei Novatian (Tertullian: valentia, und statt pietas: religio).

Der erste, der die Siebenzahl hervorhebt, ist Origenes. Er verbindet in Hom. 3 in Is. (Migne PG. 13, 227 ff.) die Stelle von den septem mulieres (Is. 4, 1) mit Is. 11, 2 f. und erklärt: „Septem mulieres una sunt, spiritus enim Dei sunt", und wünscht, daß auch uns die „communio harum mulierum" zuteil werde. In Num. hom. VI, 3 (Migne 12, 609) aber heißt es: Sed vide, quia supra nullum alium spiritus Dei requievisse septemplici hac virtute describitur, per quod sine dubio ipsa illa divini Spiritus substantia, quae, quia uno nomine non poterat, diversis vocabulis explanatur etc.

Ambrosius spricht Expos. in Luc. VII, 95 (Migne PL. 15, 1812) von der „gratia septiformis Spiritus" ohne ausdrücklichen Hinweis auf Is. 11, 2 f. und de Spir. sancto 1, 16, 158 (M. 16, 771) von „septem

virtutes spirituales" mit Bezugnahme auf Ps. 45, 5; Apok. 5, 6 und Is. 11, 2: „Unum ergo flumen, sed multi spiritualium donorum meatus". Und Hieronymus schreibt in Is IV, 11 (M. 24, 149): „Et hoc notandum, quod Spiritus Domini sapientiae etc. id est septenarius numerus, qui septem oculi in uno lapide dicuntur in Zacharia (3, 9)." Augustin aber kann Serm. 347 c. 2 (M. 39, 1524) von den „septem illa notissima dona spiritalia" bei Is. 11, 2f. reden und de divers. quaest. 61, 4 (M. 40, 51) die sieben Brote bei der wunderbaren Speisung auf die „notissima illa septenaria sancti Spiritus operatio" anwenden (vgl. noch Enarrat. in Ps. 150 c. 1; M. 37, 1960). Auch Leo I. erwähnt Serm. 46, 7 (M. 57, 409) die „septiformis illa donorum largitas".

Gregor I. endlich vergleicht mit den sieben Söhnen Jobs die „septem virtutes sancti Spiritus", die in uns wachsen sollen (Moral. I, 27, 38; M. 75, 544) und spricht Hom. in Ezech. II, 7, 7 (M. 76, 1016) von der „septiformis gratia sancti Spiritus", Moral. XXXV, 8, 15 (M. 76, 758) vom „Spiritus gratiae septiformis", ohne Aufzählung und ohne Hinweis auf Is. 11, 2. Moral. XXXI, 45, 87 ff. (M. 76, 620 f.) aber behandelt er die „septem principalia vitia", die aus dem Stolze, der „radix cuncti mali", hervorgehen und sagt dann: „Nam quia his septem superbiae vitiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spiritale liberationis praelium Spiritu septiformis gratiae plenus venit." Hier stehen also die sieben Geistesgaben den sieben Hauptsünden gegenüber, und es ist Jesus Christus, der mit den sieben Geistesgaben die sieben Hauptsünden bekämpft — wie in den Tractatus.

Angesichts dieser Entwicklung des Lehrstückes von den sieben Geistesgaben, wird man Tract. 5 mit seinen den sieben Hauptsünden gegenübergestellten „septem charismatum spiritualium dona" trotz Tert. adv. Marc. V, 8 nicht dem 3. Jahrhundert zumuten dürfen. Noch deutlicher wird dies, wenn wir die Entwicklung des andern Lehrstückes, von den Hauptsünden, ins Auge fassen [1].

Im Neuen Testament bewegen sich die Aufzählungen von Sünden und Lastern zwischen fünf und neunzehn. Eine Zahl aber wird nie genannt. Paulus kennt 1 Kor. 6, 9f. Sünden, die vom Himmelreich ausschließen. 1 Joh. 5, 16 f. werden Sünden nicht zum Tode unterschieden von der Sünde zum Tode. Eine „Kapitalsünde" wird nie genannt. Freilich erscheinen bereits bei Tertullian adv. Marc. IV, 9 (Oehler II, 175) „septem maculae capitalium delictorum", nämlich: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Allein hier wird die Siebenzahl durch die Erwähnung der siebenmaligen Waschung des Syrers Naaman im Jordan veranlaßt

1) Vgl. Otto Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (Biblische und kirchenhistorische Studien. 3. Heft), 1893; E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 282 ff.



und durch die Unterscheidung von adulterium und stuprum gewonnen. Wo keine Typik wirkt, besteht Tertullian nicht auf der Siebenzahl. So spricht er de pat. c. 5 bei der Erörterung der „contraria boni“, der „principalia penes dominum delicta“ von den drei Sünden des homicidium, des adulterium (und der venditio pudicitiae) und des Götzendienstes [1]. Diese drei Kapitalsünden spielen bekanntlich auch in de pud. als „peccata in Deum“, „peccata irremissibilia“ eine große Rolle (c. 12). In derselben Schrift aber zählt er c. 19 doch wieder als „peccata graviora et exitiosa, quae veniam non capiant“ auf: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Wenn nicht alles täuscht, so ist die Dreizahl bei Tertullian katholisch, eine andere Aufzählung aber montanistisch. Wie wenig aber im 3. Jahrhundert eine feste Sündentafel vorhanden war, zeigt Cyprian de bono pat. c. 14, wo er, wie Tertullian de pat. c. 5, auf die „adversa“ zu sprechen kommt und dabei als „mortale crimen“ aufzählt: adulterium, fraus, homicidium — also wohl eine Dreizahl, aber mit der fraus an Stelle der Idololatrie, obwohl der Bischof auch sie zu den Todsünden rechnet (vgl. de lapsis und die Verhandlungen wegen Aufnahme der Gefallenen). Clemens von Alexandrien kennt Strom. II, 20 (ed. Stählin II, 172, 6) mit Bezugnahme auf den Stoiker Aristo von Chios eine Vierzahl (τετράχορδον) von Hauptleidenschaften, nämlich Lust, Trauer, Furcht und Begierde. Lactantius aber schreibt Div. inst. VI, 19 (edd. Brandt et Laubmann I, 553, 20): Tres sunt igitur affectus, qui homines in omnia facinora praecipites agant, ira, cupiditas, libido. Origenes zählt in Levit. hom. XVI, 5 (Migne 12, 571 A) fünf böse Geister auf, die den Menschen heimsuchen, wobei er aber neben der fornicatio noch die libido nennt, die Zahl selber überhaupt nicht angibt und seine Aufzählung nicht als erschöpfend betrachtet (et in quibuscumque concupiscit caro adversus spiritum).

Bekanntlich trug Evagrius Ponticus in seiner Schrift περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν (Antirrhetikos) die Lehre von acht Lastergedanken vor, und diese wurde durch Johannes Cassianus (De coenob. inst. V—XII und Collat. V) dem Abendlande vermittelt [2], ohne daß sie jedoch hier durchgedrungen wäre. Cassian selber deutet Coll. V, 16—21 (ed. Petschenig, 140sqq.) die sieben heidnischen Völker Deut. 7, 1 auf die Hauptsünden, indem er die Eßlust an die Spitze der sieben andern stellt. Prudentius setzt Psychomach. 21sqq. (Migne 60, 22sqq.), aber ohne ausdrückliche Zahlangabe, sieben Tugenden (Prov. 9, 1) sieben Laster gegenüber; Hamartig. 393sqq. (Migne 59,

1) Mit völligem Unrecht findet Zöckler (a. a. O., S. 8) in de pat. 5 eine Sechszahl von Hauptsünden, vielmehr treten die drei genannten ganz deutlich heraus.

2) Vgl. Zöckler a. a. O., S. 15ff. und seine Schrift Evagrius Ponticus (Bibl. u. kirchenhist. Studien, 4. Heft), 1893, S. 37f., sowie St. Schiewietz, Das morgenländische Mönchtum I, 1904, S. 265ff.

1040 sqq.) kennt er ein wider die menschliche Seele streitendes Heer von etwa 14 Sünden und schildert dann die sieben gegen das Volk Gottes kämpfenden kanaanitischen Völker nach Jos. 11, 3 bzw. Deut. 7, 1, ohne sie auf einzelne Laster zu beziehen. Orientius von Auch in Südgallien behandelt in seinem Commonitorium (Migne 61, 977 ff.) sieben Laster, ohne die Zahl zu beachten.

Augustin teilt im Enchirid. c. 13 (al. 45, ed. Scheel 1903, 30) die eine Sünde, die von Adam auf alle Menschen überging, in verschiedene membra: er nennt deren sechs, ohne die Anzahl anzugeben und ohne weitere auszuschließen (et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest). Conf. III, 8 spricht er von „flagitia quae sunt contra naturam" und „flagitia quae sunt contra mores hominum", von „capita iniquitatis" und den Sünden „adversus tria et septem, psalterium decem chordarum, decalogum", den „flagitia in Deum" und dem „quod homines in se perpetrant" — eine bestimmte Zahl von „Hauptsünden" kennt er nicht. Bei Cäsarius von Arles Serm. 34, 3 (Migne 39, 1812) werden sechs Laster von sechs Tugenden verdrängt, aber die Zahl wird nicht hervorgehoben.

Der Vorgang von Cassianus, Prudentius und Orientius zeigt zwar, daß im Abendland bereits die Neigung vorhanden war, die morgenländische Achtzahl der Hauptsünden auf die Siebenzahl Tertullians zu verringern. Aber erst Gregor I. hat, wie wir oben schon sahen, die Siebenzahl der Laster benutzt und ausschließlich festgelegt und zugleich den sieben Gaben des hl. Geistes gegenübergestellt [1]. Und wie er, so schreibt Isidor von Sevilla Sent. II, 37, 8 und 9 (Migne 83, 639): Principalium septem vitiorum regina et mater superbia est. ... Sicut princeps vitiorum superbia nos eorum potestatibus subdit, ita Christus septiformi gratia plenus a dominatu vitiorum nos eruit et quos illa addicit septemplici vitio, iste liberat septiformis gratiae dono. Freilich sagt derselbe Isidor de differ. II, 40, 161 (Migne 83, 96): Octo sunt perfecta ac principalia vitia ... ex quibus vitiorum turba exoritur copiosa, und in der Quaest. in vet. test., in Deut. c. XVI, 2 ff. (Migne 83, 366) erklärt er zwar die sieben Völkerschaften Deut. 7, 1 als die septem principalia vitia, zählt aber dann in Wirklichkeit nach Cassian deren acht auf. Dieses Schwanken zwischen sieben und acht Hauptsünden hält noch einige Jahrhunderte an [2].

Was folgt nun aus diesem Sachverhalt für die Tractatus? Daß im 3. Jahrhundert einfach mit „iniquitate illa septem capitalium criminum"

---

1) Bezeichnend ist, daß z. B. Ambrosius Expos. in Luc. VII, 95 (Migne 15, 1812) zwar die „gratia septiformis Spiritus" erwähnt, aber die sieben schlimmeren Geister, die der ausgetriebene und zurückkehrende böse Geist mitbringt (Luk. 11, 26) nicht auf Hauptsünden bezieht: „Itaque ut nobis multiplicatur septiformis Spiritus gratia, ita illis immundorum spirituum omnis cumulatur injuria."

2) Zöckler, S. 52.



ohne nähere Angabe auf sieben Hauptsünden als auf etwas Selbstverständliches und Allgemeinbekanntes verwiesen worden wäre, halte ich trotz Tertullian — der doch die delicta aufzählt und sie nicht als selbstverständlich voraussetzt! — für ausgeschlossen. Ja selbst am Ende des 4. Jahrhunderts will mir ein so kurzer Hinweis, zumal mit der Gegensätzlichkeit zu den sieben Geistesgaben, nicht recht wahrscheinlich vorkommen. Es träte dann ein Schweigen ein bis Gregor I., während von Gregor die Parallele sofort Isidor übernimmt.

Butler, der früher [1] noch das 6. Jahrhundert für die Tractatus offen hielt, nimmt jetzt [2] auch Gregor von Elvira als Verfasser an, läßt aber dabei die gegen das 4. Jahrhundert sprechende Abhängigkeit von Gaudentius von Brescia als ungelöste Schwierigkeit bestehen. H. Brewer [3] schreibt die Traktate Rufin zu. Allein eine Abhängigkeit des Traktators von Rufin dürfte wahrscheinlicher sein als eine Identität [4]. Gegen die Brewersche These äußert sich H. Moretus [5] und A. Merk [6]. Dieser letztere legt auf die Beziehungen der Tractatus zu Gaudentius von Brescia Gewicht und neigt zur Annahme, daß sie in der Form dem 5. Jahrhundert angehören, aber älteres, nicht einheitlich verarbeitetes Gut enthalten. Nimmt man eine Benutzung der Tractatus bei Cäsarius von Arles an, wozu Grund zu bestehen scheint [7], so müßten sie im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts vorhanden gewesen sein.

Ins 6. Jahrhundert dürfte auch die von uns behandelte Stelle von den sieben Hauptsünden im Gegensatze zu den sieben Gaben des Geistes (Tract. V. 52, 18ff.) frühestens passen. Wenn man aber das von de Bruyne angenommene Verhältnis der Tractatus zu Cäsarius umkehren und zugleich Gregor I den Tractatus vorausgehen lassen will, so kann man diese noch weiter herabrücken ins 7. oder 8. Jahrhundert. Zitiert (unter dem Namen des Origenes) werden sie erstmals in dem etwa 690—750 verfaßten Liber glossarum.

Auf alle Fälle zeigen die mit den Tractatus bereits gemachten Erfahrungen, daß man mit der Zuweisung herrenloser oder unter falschem Namen überlieferter Schriften an bestimmte Schriftsteller nicht vorsichtig genug sein kann. So dürfte über den Verfasser dieser Tractatus auch noch nicht das letzte Wort gesprochen sein.

---

1) The Journal of Theological Studies, 1905, S. 589ff.
2) Journal 1909, S. 450ff.
3) Das sog. athanasianische Glaubensbekenntnis, 1909, Beilage I, S. 155ff.
4) Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhdlg. u. Untersuch. III, S. 296ff.
5) Bullet. de litt. eccl. 1909, S. 365ff.
6) Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 775ff.
7) de Bruyne, Rev. Bénéd. 1906, S. 173ff.

Zur Geschichte des Studienwesens im Dominikanerorden

Von Oberbibliothekar Prof. Dr. Ludwig Schmidt in Dresden

In dieser Zeitschrift Bd. 34, 1913, S. 74 ff. 478 ff. und 35, 1914, S. 40 ff. haben Bünger und Hofmeister nach neuen Funden wertvolle Mitteilungen zur Geschichte des Studienwesens bei den Dominikanern der sächsischen Ordensprovinz veröffentlicht [1]. Hierzu gesellt sich eine noch unbekannte fragmentarische Aufzeichnung, die sich in dem Manuskript der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden R 136, 31 befindet. Sie steht auf einem einseitig beschriebenen, oben, unten und rechts durch Beschneiden stark verkleinerten Pergamentblatt, das einstmals als Bucheinband gedient hat, und stammt nach den Schriftzügen aus dem 14. Jahrhundert. Nach dem aufgedrucktem Stempel Bibliothèque impériale früher in der Pariser kaiserlichen Bibliothek, ist das Blatt auf unbekannte Weise in den Besitz F. A. Eberts und aus dessen Nachlaß zur Dresdener Bibliothek gekommen [2]. Wie bei dem ganz ähnlichen Hofmeisterschen Fragment handelt es sich hier um ein Stück aus den Akten eines Provinzialkapitels der sächsischen Provinz aus den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts.

Von den aufgeführten Personen sind folgende anderweit bekannt: Johannes de Berch = Johannes Berchus? (1379) bei Finke, Röm. Quartalschrift 8, 1894, S. 384. Alb. Holtwikede, Dortmunder Urkundenbuch II, 992 (J. 1398). Petrus Pinguis = ... Pingwis socius Pirnensis bei Zacke, Todtenbuch des Dominikanerklosters zu Erfurt, S. 123. Albertus de Kotzowe = Hofmeister S. 490 (JJ. 1370—80). Henricus Sapiens = Hinricus supprior, Lübecker Urkundenbuch IV, 651 (J. 1397)? Johannes Tunna = Johannes prior ebenda 470 u. a. (JJ. 1386 ff.)? Tymmo = Thymo von Segeberg, ZKG. 35, 59, N. 4 (JJ. 1377 u. ff.). Henricus Molewolt † 1389, Mecklenburger Urkundenbuch Nr. 12104.

Westf[alia]	Henricus de Rentelen	Minden[ses]
	Wynandus Lof	
	Hermannus Lerbeke	
	Johannes de Berch	Wesalien[ses] (Wesel)
	Euirhardus de Reys	
	Arnoldus Voyt	Tremonien[ses] (Dortmund)
	Albertus Holtwikede	

1) Dort ist auch die andere Literatur verzeichnet..
2) Vgl. Ludwig Schmidt, Katalog der Handschriften der Kgl. öff. Bibliothek zu Dresden III, 1906, S. 335.

Thur[ingia]	Henricus de Gamestede Theodericus de Dachebeche	Erf[ordenses]	
	Johannes de Sunnenborn (Conradus Goring)[1]	Ysenac[enses]	
	Wernherus de Vronrode Bertoldus de Tennistede	North[usienses]	We[stfalia][2]
	Ludowicus Clinkart Bertoldus de Lychen	Martburg[enses] (Marburg)	
	Wygandus Pera	Treysen[sis]	
Misna	Johannes Dragas	Vribergen[sis]	
	Petrus Kaldisen Franciscus Longus	Egren[ses]	
	Petrus Pinguis	Pirnen[sis]	
	Albertus de Kotzowe [Henricus de Royda][1]	Plawen[ses]	
	Wenzislaus et Matheus de prouincia Bohemie qui fuerunt isto anno in Gotingen		Thur[ingia][2]
Slauia	Henricus Sapiens Johannes Tunna Tymmo Johannes Blydeleuent	Lubic[enses]	
	Henricus Molewolt Eckebertus Degen	Rostoc[enses]	
	Radolfus	Wysmar[iensis]	
Hollandia	Herbernus	Traiecten[sis] (Utrecht)	
	Gerhardus Pater noster Theodericus de Xantis	Nouiomagien[ses] (Nymwegen)	
Frisia	Johannes Polis Tammo Wybrandus		

Bruchstücke aus Akten eines anderen, späteren Provinzialkapitels besitzt die Bibliothek zu Wolfenbüttel Cod. Gud. lat. 179, von denen Ebert in demselben Dresdener Mskr. eine Abschrift geliefert hat. In dem gedruckten Wolfenbütteler Handschriftenkatalog (IX, 1913, S. 181) ist die irrige Vermutung ausgesprochen, daß es sich um Studentenverzeichnisse der Erfurter Universität handele. Da die Ebertsche Abschrift ungenau und das Original mir nicht zugänglich ist, muß ich auf eine Veröffentlichung derselben verzichten und mich begnügen, die Wissenschaft auf diese unsere Kenntnis bereichernde Quelle hinzuweisen.

1) Durchstrichen.
2) [ ] abgeschnitten.

Was hat Luther im Juli 1505 bei Stotternheim erlebt?

Von K. Zickendraht, Basel

Das Erlebnis Luthers bei Stotternheim, das ihn zu dem gezwungenen Mönchsgelübde trieb, muß nach den besten Zeugnissen, wie sie Scheel in seinem Lutherwerk gründlich erörtert hat [1], dasjenige eines furchtbaren Gewitters gewesen sein, das sich zunächst um ihn her entlud. Anderseits muß er aber doch eine ganz besondere schreckenerregende Erscheinung gesehen haben, die sein Vater hernach als ein „Gespenst" deuten konnte. Es ist nun wohl kaum noch bestimmt auszumachen, was Luther gesehen hat. Aber zu bestimmteren Vermutungen darüber dürfte man doch wohl gelangen, wenn man einmal fragt, was denn sonst etwa Leute, die sich inmitten von Gewittern befanden oder gar von Blitzschlägen gestreift wurden, gesehen haben. Es kann hierbei für unser Problem zunächst ganz davon abgesehen werden, was wirklich objektiv geschehen ist, und was subjektiv hinzugekommen ist an Sinnestäuschung durch physiologische Vorgänge und durch die Tätigkeit der Phantasie an Schreckbildern, die aus den Tiefen der Seele hervorgelockt werden. Am wertvollsten wäre es, Zeugnisse von solchen zu vergleichen, die ähnliche Erlebnisse hatten wie Luther und zugleich seine Weltanschauung teilten. Vielleicht regt dieser Aufsatz zur weiteren Mitteilung solcher Zeugnisse an, die gar nicht leicht aufzutreiben sind. Er möge als ein erster Versuch in dieser Richtung dienen, wobei zugleich am Schlusse hingewiesen sei auf die religionsgeschichtliche und metaphysische Bedeutung des Prinzips dieser Untersuchung.

In der Regel scheinen allerdings Leute, die vom Blitze getroffen werden, wenn sie wieder zu sich kommen, sich keines Gesichts- und Gehörseindrucks zu erinnern [2]. Indessen gibt es auch Ausnahmefälle. Ein junger Mann, der bei einem Gewitter vom 19. Mai 1888 im freien Felde vom Blitz getroffen wurde, während er seinem Pferde Brot reichte, erzählte hernach, daß er sich selbst von Licht umhüllt und eine faustgroße feurige Kugel über den Rücken des Pferdes entlang laufen sah [3]; man wird hier an die vielbesprochene Erscheinung des Kugelblitzes denken [4]. Es ist schon, wie von dem Berichterstatter für den erwähnten Fall, so überhaupt gezweifelt worden, ob man es dabei mit einem objektiven Vorgang oder nur mit einer subjektiven Wirkung im Auge des

1) O. Scheel, Martin Luther, Bd. I², S. 248ff.
2) Sieben Beispiele bei Arago, Über das Gewitter (Werke, Bd. 4, S. 251).
3) Meteorolog. Zeitschr. 1889, S. 231.
4) Vgl. dazu Sauter, Über Kugelblitze (ebenda 1895) und Arago a. a. O., S. 37ff.



vom Blitze Getroffenen zu tun habe, wie ja an vielen Beobachtern des sogenannten Kugelblitzes hernach andere physiologische Wirkungen, wie Lähmungen verschiedener Art beobachtet wurden, vor allem die unheimliche Erscheinung, daß die Haut hernach an verschiedenen Körperteilen durch Blutergüsse mit dunkeln Flecken bedeckt erscheint. Heutzutage zweifelt man jedoch nicht mehr daran, daß der sogenannte Kugelblitz wirklich vorkommt. Zur Erklärung der unten mitgeteilten Erzählung Vadians sei nur noch beigefügt, daß dessen Erscheinung oft als ein roter Ball beschrieben wird, in dessen Innern ein Feuer brennt, oder aus welchem Blitze nach den Seiten sprühen. Bedenkt man nun die an sich erschreckende Wirkung, die ein solches Phänomen haben muß, und die, wie es scheint, durch den Einfluß des elektrischen Vorgangs auf das Nervensystem zu einem ganz unsäglichen Grauen gesteigert werden kann [1], so wird man begreifen, daß der Beteiligte noch Dinge sieht, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind. So mögen alle die Sagen von den brennenden Männern entstanden sein, die als feurige Körbe, glühende Backöfen, feurige Drachen, Hunde mit glühenden Augen usw. beschrieben werden [2], und diese Überlieferungen mögen wieder rückwirkend die Phantasie zur Ausbildung solcher Vorstellungen im Falle ähnlicher Erlebnisse veranlaßt haben. Als ein solches Erlebnis ließe sich z. B. ohne weiteres folgende Sage deuten: Ein Mann vom Lande traf auf dem Wege nach Solothurn plötzlich eine Frau, die ein Kind auf dem Arme und eine glühende Stange in der Hand trug. Vor Schrecken schreiend lief er davon. Zu Hause klagte er über Brennen am ganzen Leibe und sah die Haut beim Auskleiden mit schwarzen Blattern bedeckt, die die Form von Abdrücken der Hasenpfoten im Schnee hatten [3]. Man vergleiche die letztere Wirkung mit dem oben Gesagten. Die Quelle, der diese Erzählung entstammt, ist allerdings nicht unbedingt zuverlässig.

Völliges Zutrauen verdient hingegen folgende Mitteilung aus Vadians Diarium, die mir das Erlebnis Luthers geradezu zu erhellen scheint, weil sie der Reformationszeit entstammt. Ich kann mir nicht versagen, das Wesentliche im Wortlaut hierher zu setzen, und bemerke nur im voraus, daß mir der Vorgang durch die Annahme eines Kugelblitzes am besten erklärt scheint, und daß der Beteiligte in seinem Schrecken sogar Worte ausgestoßen hat, die an diejenigen Luthers bei Stotternheim erinnern.

Vadian erzählt vom Jahre 1532 [4]:

„Uf mentag vor S. Jörgen tag sich an wunderbarlich gesicht zutrug zu hellem Tag in unsers spitals hof zu Gerschwil, den dozmal Uolrich

---

1) Vgl. dazu den vielleicht gerade durch seine Übertreibung charakteristischen Bericht eines Militärarztes in Meteorolog. Ztschr. 1894, S. 29.
2) Vgl. Rochholz, Schweizersagen aus d. Aargau, Bd. 1, S. 45ff.
3) Rochholz a. a. O., Bd. 2, S. 61.
4) Vadian, Deutsche Schriften, Bd. 3, S. 413.



Bruwiller buwt. Und begab sich, als gedachter Uolrich unden bi der Sitern (beim Flusse Sitter) zusampt sinem son zu agker gieng und bi heller Sonnen um miten Tag schön und stil was: hörten sie oben am barg har anfangs ain raßlen underm holz harin, nit anderst, als ob etlich karren mit geladnen Stainen dahar giengind. Darum der Son sait: Vater, wer fuert die Stain dahar? Wie si in diser Red warend, do kam von Stund an ain sölich brastlen, Toßen, Schissen und boldern, daß Uolrich zu sinem Son gsait hat: ‚Nun helf uns der almechtig Got, wir mueßend dran, es gat alles ze Grunt, hilf! Her Gott, hilf!‘ Do sölichs weret, ist ain groß rot hund mit fürflammen uß den Oren und uß dem Mul under dem holz hargloffen, den si mit iren ougen gsechen hand, der hat sich oben wider dem holz zugwendt. Und ist zuletzt aine sölich grusame wind kon, daß sie gedunkt hat, die est stübend von den tannen gen himel uf und fiel ain tan nach der andern ze grunt.“

Soweit Vadians Erzählung, der noch beigefügt sei, daß eine nachherige Untersuchung, wie dies bei den Erscheinungen des Kugelblitzes oft der Fall war, keinerlei Schaden hat feststellen können.

Ich vermute, daß Luther etwas Derartiges gesehen hat. Zu einer Bestätigung dieser Vermutung könnte der Hinweis auf jenes Erlebnis Luthers dienen, da er nach Veit Dietrich im Jahre 1530 auf der Koburg eine flammende und feurige Schlange sah, die sich in verschiedenen Windungen von einem Turmdache aus auf den Wald herabstürzte. Bemerkenswert ist nämlich, daß Luther sich hernach bei der Revision der Psalmenübersetzung zu Psalm 18, 15 darauf berief, daß er „sah meine Teufel fliehen über Walde zu Koburg“. Luther hielt ja den Blitz für eine Teufelswirkung [1]. Beim Vergleich dieser Erzählung mit derjenigen von dem Ereignis bei Stotternheim fällt allerdings auf, daß bei dem Koburgerlebnis die Annahme einer Sinnestäuschung viel näher liegt, weil als Nachwirkung des Ereignisses Schwindel und Ohrensausen erwähnt werden. Ferner steht man, wenn man den Ausdruck: „meine Teufel“ durch Erinnerung an ein ähnliches Erlebnis bei Stotternheim erklären will, vor dem Problem, daß doch Luther, wie Scheel richtig bemerkt, in jenem Ereignis damals einen göttlichen Ruf erkannte. Aber später dachte er ja eben anders; denn ihm gab das Wort seines Vaters zu denken, es sei vielleicht ein „Gespenst“ gewesen, worunter Luther nach seiner Auffassung doch wohl ein Blendwerk des Teufels verstand. In seinem Briefe an den Vater vom 21. November 1521 bringt er hauptsächlich den Todesschrecken als Wirkung des Erlebnisses zum Ausdruck. Einen Engel des Lichts hat er jedenfalls nicht darin gesehen, auch wenn er seinen Eintritt ins Kloster als göttliche Fügung darstellt; vielmehr scheint er das Ereignis unter die Versuche des Satans, ihn vorzeitig umzubringen, zu rechnen.

Zwei Bemerkungen mögen diese Untersuchung noch abschließen. Einerseits könnte es religionsgeschichtlich vielleicht manche Vorstellung der Völker verständlicher machen, wenn man die genannten außerordentlichen meteorologischen Erscheinungen beizöge. Von den Indianern

1) Vgl. H. Grisar, Luther, Bd. 3, S. 240. 423. 623.

Kaliforniens wird berichtet, daß sie den Kugelblitz personifizieren und ihm böse Macht zuschreiben [1]. Ähnlich ließen sich vielleicht die Wurfscheiben mancher Gewittergötter, die „Flamme des kreisenden Schwertes" Gen. 3, 24 und anderseits Ezechiels beseelte Ophanim erklären. — Anderseits steht man metaphysisch hier vor der Frage, ob man darin, daß gerade Luther in jenem Augenblick diese Erscheinung zuteil wurde, nur einen Zufall sehen will. Man wird gerechterweise etwa das Bekehrungserlebnis des hl. Norbert herbeiziehen, wie dies Scheel tut. Man kann aber auch weitergehen und das Damaskuserlebnis des Paulus, die Theophanie des Jesaja und des Ezechiel heranziehen, die alle in ihren Beschreibungen auffällig an gewisse meteorologische Erscheinungen erinnern und anderseits in der Geistesgeschichte eine so entscheidende Rolle spielen. Ist hier überall ein rein geistiger Vorgang gemeint? und wenn nicht, wie soll man über das Zusammentreffen außerordentlicher Naturvorgänge und Geistesereignisse denken? Dies ist das Problem, das man sich auch an Luthers Erlebnis bei Stotternheim veranschaulichen kann.

Fünf Melanchthonbriefe

Mitgeteilt von Otto Clemen in Zwickau

CR. VII, 950, Nr. 5061 ist abgedruckt eine Vorrede Melanchthons zu einer 1552 bei Philipp Ulhart in Augsburg erschienenen Neuausgabe der tabulae directionum et profectionum Regiomontans von Cyprianus Leovitius. Die Vorrede ist gerichtet an die Gebrüder Georg und Ulrich Fugger in Augsburg und unterzeichnet: Noribergae in natali Imp. Caroli V. Augusti [= 24. Febr.] Anno 1552. Der Astronom und Astrolog Cyprianus Leovitius, geboren 1524 in Hradisch in Böhmen, scheint damals in Augsburg seinen dauernden Aufenthalt gehabt zu haben. Später nahm ihn Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz als Hofmathematikus in seine Dienste und wies ihm die Stadt Lauingen als Wohnort an, wo er 1574 gestorben ist [2]. Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt von den tabulae ein Exemplar, auf dessen Titelrückseite folgende eigenhändige Widmung steht: D. Joanni Ceramio vulgo Kraufs, Aurbachio, Cyprianus Leovitius autor huius operis amicitiae ergo dedit, nomine nobilis ac clarissimi viri D. Joannis Rosenbergeri. Hoc manu mea testor. Joannes Rosenberger gehörte zu dem Geschlechte derer von Rosenberg, das im südlichen Böhmen (mit dem Hauptsitze in Krumau) begütert war [3]; Leovitius rühmt die „familia Rosenbergia" in dem Vor-

1) Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 10, S. 370.
2) ADB. 18, S. 417f.
3) Vgl. auch Georg Loesche, Luther, Melanthon und Calvin in Österreich-Ungarn, 1909, S. 164.

wort an Ottheinrich vom 17. Febr. 1557 zu seinem Ephemeridum novum atque insigne opus (Augsburg, Ulhart, März 1557), daß sie neben Ottheinrich und den Fuggern ihn bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten und bei der Drucklegung derselben finanziell unterstützt hätte. Merkwürdig, daß „Lunzius", der nach CR. VII, 953 Anm. die Vorrede Melanchthons nach dem Exemplar der Leipziger Stadtbibliothek für Bretschneider abgeschrieben hat (nach CR. I, LXXXVIII war er um 1830 junger Lehrer am Nikolaigymnasium), nicht gemerkt hat, daß dem Druck auch noch vier Briefe Melanchthons an Leovitius beigegeben sind. Sie stehen unter dem besonderen Titel: Epistolae aliquot D. Philippi Melanthonis ad autorem. Die vier Quartblätter sind signiert: ββ, ββ2 und ββ3. Auf der vorletzten Seite steht nur: Excudebat Augustae Vindelycorum in platea templaria divi Huldrichi Philippus Ulhardus. Anno domini 1552. Mense Aprili. Die letzte Seite ist leer. Das ist die angebliche Sonderausgabe, die Karl Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, 1889, S. 608, Nr. 496 verzeichnet hat. Im Serapeum 28, 1867, S. 89 sind die vier Briefe nach unserm Druck zum CR. nachgetragen, aber nicht abgedruckt. Ihre Mitteilung wird daher willkommen sein.

Clarissimo viro eruditione et virtute praestanti D. Cypriano Leovicio, Mathematum illustratori, amico suo colendo.

Doctissime Cypriane, saepe repeto narrationem de oraculo, quod Plato interpretatus est, Ita graeciam fore tranquilliorem, cum Aram Cubicam in Delo duplicasset, hoc est, cum multi verae Philosophiae studia colere cepissent [1]. Volui igitur et ego plurimorum animos ad hanc minus turbulentam doctrinam revocare. Fui igitur et sum hortator multis, ut hanc Philosophiam, quam tu illustras, discant. Quare, quod a me praefationem petivisti, libenter tibi morem gessi. Hoc tantum doleo me non posse tantum virium ad optimam causam adferre, quantum et vellem et rei dignitas postulat. Habes istic eloquentes viros, Wolfium [2] et alios, qui magis ornare tuos labores possent. Mitto autem nostras pagellas et tuo iudicio et arbitrio permitto, an eis uti velis. Etiam doloribus et occupationibus impedior, quo minus nitida scribam. Bene et foeliciter vale et significa, an has pagellas acceperis. Salutem opto D. Wolfio. 23. Febr. [3]. Philippus Melanthon.

1) Mel. hat also den Brief des Eratosthenes an Ptolemäus II. gekannt (Moritz Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Mathematik I, 1880, S. 181; Federigo Enriques, Fragen der Elementargeometrie, deutsch von H. Fleischer 2, 1907, S. 189).

2) Über Hieronymus Wolf, damals Bibliothekar bei Anton Fugger, vgl. ADB. 43, S. 755—57 und Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgesch. 3, 1907, S. 155. In der Zwickauer Ratsschulbibliothek finden sich einige Bücher aus seinem Besitze. Den Oktavbänden 4. 8. 18 und 6. 3. 33 ist vorn das Holzschnittporträt Wolfs eingeklebt, hinten sein Wappen (ein aus einem Dreiberg wachsender schwarzer Wolf).

3) Nämlich 1552, Nürnberg, wo Mel. 22. Jan. — 9. oder 10. März weilte (CR. VII, XIV).

Alia epistola.

Doctissime domine Cypriane. Non dubito tuam Uranien favere Musicae et eius artis cultoribus. Ideo de hoc Valentino Citharoedo Regis Polonici, qui et vir honestus est et dulcis Musicus, ad te potissimum scripsi. Venit in germaniam, ut edat in officinis Typographicis scripta de sua arte, et pecunia instructus est. Audire autem istic Musicos volebat, quos esse excellentes in familijs Fuggerorum intelleximus. His etiam spero voluptati fore huius Valentini in ea arte suavitatem. Quare valde te oro, ut et dominis Fuggeris et Musicis eum commendes. Scis illud Homericum: *πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς* [1]. Spero igitur tua officia tali hospiti non defutura esse. Bene vale et significa, an pagellas, quas nuper misi, acceperis. Salutem opto D. Wolfio viro doctissimo. Calendis Martij.

Philippus Melanthon.

Alia epistola.

Clarissime et doctissime vir. Saepe recito versum Homeri de nuncio prudente: *ἐσθλὸν γὰρ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ* [2]. Commoda res valde est, Sapiat si nuncius ipse. Pagellas igitur praefationis nunc viro docto et amanti ingenium tuum et Philosophiam, quam illustras, tradidi Johanni Culmanno [3], quem spero fideliter eas exhibiturum esse. Misi et ante decem dies per eos, quibus mandata dedisti, qui an curaverint ad te perferri, nescio. Scriptum meum nimis tenue et squalidum est, sed voluntatem tibi meam utcunque declarare volui. Et profecto iuventuti sum hortator assiduus, ut harum artium studia colat, quas ut Deus conservet, opto. Ostendet tibi vir clarissimus D. Peutingerus geneses [4] filiorum, de quibus iussi te consuli. Viro doctissimo D. Hieronymo Wolfio salutem opto. Bene et foeliciter vale. Die 4. Martij.

Philippus Melanthon.

Alia epistola.

Clarissime et doctissime vir. Etsi scio et te et alios istic multo splendidius ornare posse optimas artes, quae vere sunt et dona Dei et testimonia de Deo, quam ego possum, Scripsi tamen aliquid, ut tibi morem gererem. Nam accendere multorum ingenia ad hęc studia cupio. Et pagellas meas ad te mitti curavi per civem, qui se abs te mandata habere adfirmabat, qui quidem eas viro clarissimo Erasmo Ebnero [5] ostendit, qui se legisse pręfationem a me scriptam et probare ait. Quanquam autem spero te nostras pagellas accepisse, tamen rursus

1) ϑ 479.
2) O 207.
3) Wohl ein Sohn Leonhard Culmanns, der 1549—55 Prediger an St. Sebald in Nürnberg war (Archiv f. Reformationsgesch. 13, S. 289 [11]).
4) Horoskope.
5) Seit 1536 im Nürnberger Rat (Enders 14, 69 [4]).

describi curavi et dedi nostro amico Johanni Culmanno viro docto, qui tibi id exemplum et epistolam meam exhibebit. Gaudeo te laborem in illustrandis his artibus sumere et Deum oro, ut Ecclesiam, politias, disciplinam et optimarum artium studia conservet. Videmus, quales Imperiorum confusiones impendeant, quas ut Deus leniat oro, ut saepe dicimus: Fata movere Deus, tollere fata potest [1]. Bene et foeliciter vale. Salutem opto viro doctissimo Hieronymo Wolfio. Die Martij quarto.

Philippus Melanthon.

Einen fünften Melanchthonbrief kann ich aus dem in der Bibliothek der Grimmaer Fürstenschule befindlichen Originale veröffentlichen:

CR. VI, 662, Nr. 3997 ist ein Brief Melanchthons vom 1. Sept. 1547 abgedruckt, der in der einen Gothaer Handschrift überschrieben ist: Nobilitate generis et honestiss. indole praedito D. Othoni Wilhelmo a Turgem, während der Name in der anderen Thungen lautet. Das letztere ist richtig. Adressat ist der im August 1544 in Wittenberg immatrikulierte Otto Wilhelm a Tungen. Wie der Schluß des Briefes zeigt, gehörte er zu Melanchthons Pensionären. Der Schmalkaldische Krieg hatte ihn nach Nürnberg verscheucht. In dem jetzt zutage gekommenen zweiten Briefe rät ihm Melanchthon, bis auf weiteres ruhig dort zu bleiben, wenn er aber durchaus wieder eine Universität beziehen wolle, sich nach Heidelberg zu begeben.

Otto Wilhelm von Thüngen ist ein Sproß des berühmten fränkischen Adelsgeschlechts und zwar ein Sohn (geb. um 1528) des am 2. Juli 1551 gestorbenen Hans Jörg I. auf Höllrich. Seine Wittenberger Studentenzeit und sein Verkehr mit Melanchthon scheint ihm lebhaftes religiöses Interesse eingebracht zu haben. Am 19. Sept. 1564 beriefen er und sein Geschlechtsgenosse Bernhard III. sämtliche Thüngensche Pfarrer nach Gräfendorf, wo die „Gräfendorfer Kirchenordnung“ eingeführt wurde. Seit dem 22. Febr. 1567 war er Würzburgischer Amtmann in Trimberg. Er starb am 24. Juni 1568 [2].

S. D. Literas, quas ad me pater tuus, vir Nobilitate generis et virtute praestans, misit, accepi. Tempora autem ipsa hanc deliberationem de tuo reditu in Academiam nostram abrumpunt. Adhuc metuimus obsidionem vrbis Parthenopes [3]. Non erit igitur tranquillitas in vicinia uel studijs literarum uel securitati iuuentutis necessaria. O rem miseram! Semel mota ciuilia bella difficulter et tarde sedantur. ac nimis verum est dictum poëtae: Alta sedent ciuilis vulnera dextrae. Necessaria igitur sapientia est in gubernatorib. cauere, ne vlla bella

1) Diesen Vers hat Mel. öfter zitiert, z. B. CR. VIII, 217 und bei P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons, 1904, S. 48.

2) Rud. Karl Reinh. Freih. v. Thüngen, Zur Genealogie der Familie derer v. Thüngen, Archiv des Histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 54, 1912, S. 114.

3) Magdeburg.



ciuilia moueantur. Sed deum oremus, vt poenas mitiget. Adhuc existimo te in vrbe Noriberga commodissime studijs literarum operam dare posse, vbi et tutior es, et in re pub. bene morata multa audis et vides exempla, quae te erudire possunt. Sed si ad Academiam aliquam properas, hoc tempore Heidelberga tranquillior est ceteris, et est vicina patriae. Bene vale 7 Maij [1]. Philippus Melanthon.

Adresse: Nobilitate generis et uirtute praestanti Othoni guielmo a Tungen amico suo.

Über das Recht der Gemeinden in Glaubenssachen und ihren religiösen Angelegenheiten

Ein Aufsatz von Abraham Teller 1788

Mitgeteilt von Heinrich Meisner, Berlin-Charlottenburg

Unter den verschiedenen Mittwochsgesellschaften, die in Berlin im 18. und 19. Jahrhundert bestanden haben, ist die der „Freunde der Aufklärung" durch ihr Wirken auf Volksbildung und Förderung wissenschaftlicher Anregungen, sowie durch die Zeitdauer, während welcher sie bestand, besonders hervorgetreten. Sie wurde 1783 gegründet und hielt ihre Ziele nach der Sitte der Zeit geheim, so daß sie sich nach außen nur als Mittwochsgesellschaft bezeichnete. Ihre Akten sind noch nicht veröffentlicht. Die erste Mitgliederliste enthält zwölf Namen, deren Träger wohl als die Gründer der Gesellschaft anzusehen sind. An der Spitze steht der Oberkonsistorialrat und Propst in Kölln-Berlin Wilhelm Abraham Teller. Neben ihm wirkten der Philosoph J. J. Engel, der Buchhändler Friedrich Nicolai, der Kriegsrat Dohm, der Leibarzt Möhsen, der Jurist C. F. Klein, weiter zwei der bedeutendsten Berliner Theologen Diterich, Archidiakonus an der Marienkirche, und Zöllner, zweiter Diakonus ebendaselbst und späterer Propst, der namhafte Pädagog Gedicke, der bei dem Joachimthalschen Gymnasium als Direktorialrat angestellte Irwing, der Arzt Selle und der Bibliothekar Biester, der Herausgeber der Berliner Monatschrift. Bald nach der Gründung der Gesellschaft traten ihr noch bei Moses Mendelssohn, Svarez und der Prorektor W. H. Schmid, der Oberkonsistorialrat Spalding, der Prediger an der Jerusalemskirche Gebhard, der damalige Geheime Finanzrat und spätere Minister Struensee, der

1) 1548, gleichzeitig mit CR. VI, 898, Nr. 4230 abgegangen.



Geheime Finanzrat Wlömer, der Kammergerichtsrat Benecke und der Leibarzt Maier. Durch letzteren ist wohl auch später Schleiermacher hineingekommen, der zwar als Mitglied nicht genannt wird, aber nach seinen ungedruckten Tagebuchaufzeichnungen die Versammlungen besucht hat. Diese hervorragenden Männer fanden sich im Winter monatlich zweimal, im Sommer einmal zusammen. Zwei Vorträge wurden in jeder Sitzung gehalten, die aber nicht zu lang sein durften und Punkte zum Diskutieren enthalten mußten. Alle anwesenden Mitglieder gaben dann ihre Voten ab, deren wesentliche zu Protokoll genommen wurden. Strenge Verschwiegenheit, vollkommene Toleranz aller Meinungen war Ehrenpflicht.

Aus diesem Kreise stammt der nachfolgende Vortrag Tellers, der durch seinen Inhalt von Interesse und Bedeutung ist. Über Tellers allgemeine religiöse und theologische Stellung vgl. Pl. Gabriel, Die Theologie W. A. Tellers, 1914. Zur Frage der Unabhängigkeit der Einzelgemeinden einerseits, der staatlichen Kirchenaufsicht anderseits und der diesbezüglichen Entwicklung des 18. Jahrhunderts auf preußischem Boden vgl. Erich Förster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche, 1905, bes. Bd. I, S. 14 ff. 24 ff.

* *
*

Das bekannte Königl. Edikt[1] vom 9. Juli hat unter andern bei vielen die Frage veranlaßt, ob es nicht durch die Gesetzgebungs-Kommission oder durch das Ober-Consistorium hätte gehen sollen, um gesetzliche Kraft zu haben? Ich denke, eines von beiden allerdings, nach den gewöhnlichen hergebrachten Meinungen von den Rechten des Souverains in Glaubenssachen und besonders des Ersten nach dem im Edikt selbst angenommenen Grund dieses Rechts. Diesem gemäß hat es der König erlassen als alleiniger Gesetzgeber in seinen Landen, vermöge der Majestätsrechte. Ist er nun aber kein Despot, hat er ein Kollegium, welches über Abfassung der Gesetze sich berathschlagen soll, so hätte dieses zuvor darüber gehört werden sollen.

Nun ist aber das mir noch eine höhere Untersuchung: ob überhaupt irgend ein Regent der Natur der Sache nach, seine Majestätsrechte in den Religions-Angelegenheiten der Unterthanen weiter auszudehnen befugt ist, als in so weit es die Ordnung, Ruhe und Sicherheit des Staats nöthig macht; ob nicht alles, was zu jeder Religionspartei, zu Glaubensmeinungen und gottesdienstlichen Uebungen nach denselben gehört, so lang sie sich ruhig verhalten, ein ausschließendes Recht der Gemeinen sei, und das ganz besonders christlicher Gemeinen. So scheint

1) Das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788. Teller legte bekanntlich infolge des Edikts schließlich sein Predigtamt nieder, nachdem er 1792 zu einer dreimonatigen Amtssuspension verurteilt worden war. Zur Diskussion über das Edikt in den Berliner leitenden kirchlichen Kreisen vgl. Erich Förster a. a. O. I, S. 61 ff. 95 ff.



es mir denn, wie ich diesen Gedanken schon vor einigen Jahren in meinem Valentinian der Erste [1] hingeworfen habe, und ihn nun der Beurtheilung der Gesellschaft unterwerfen will mit so aufrichtigerem Verlangen nach Belehrung, da ich jene damals anonymische Schrift unter meinem Namen wieder herauszugeben willens bin und in einem Anhange die Sache weiter auszuführen denke. Ich entwerfe also jetzt nur die ersten Grundlinien dazu.

Zuerst also, wie sind überhaupt die Regenten dazu gekommen, ihre Rechte in Religionsangelegenheiten der Unterthanen so weit auszudehnen? So wie es mir scheint, von den ältesten Zeiten an und unter allen unchristlichen Völkern, weil alles Staatsreligion war, und nicht einmal das, sondern Staatsgottesdienste, die mit Errichtung der Staaten eingeführt wurden, und mit welchen diese standen oder fielen. Ruhte also die Majestät da auf Einer Person, so war ihr die Sorge für die Aufrechthaltung jener anvertrauet; war sie bei dem Volke, so hatten die Repräsentanten dieses darüber zu wachen. Nur die jüdische Republik machte in den ersten Zeiten eine Ausnahme, so daß die Priester allein das Recht hatten in gottesdienstlichen Angelegenheiten zu sprechen, woraus aber späterhin unter den Königen ein Status in Statu entstand.

Denkt man sich also unter Religion mehr eine Angelegenheit des Herzens, die in geistlichen Vorstellungen von der Gottheit, diesen gemäßen Gesinnungen und Verehrungen derselben bestehet, zu der sich Menschen willkührlich unter einander verbinden und in eine Gesellschaft treten, daß also der Staat ohne sie gedacht werden kann, vor ihr gewesen ist und noch jetzo sein wird; so hat eine dergleichen Religion nie unter den alten Völkern existirt, — es hat also auch kein Regent, eigentlich zu reden, um diese sich bekümmert oder das Recht darüber sich angemaßt. — Wenn es bei der christlichen, die eine solche Herzensreligion sein sollte, geschehen ist, so weiß man, wie es zugegangen ist. Es ist mir wenigstens gewiß, daß die christlichen Regenten eines gewissen Einflusses darauf gleich Anfangs sich bemächtigten, weil ihnen von den Vorstehern der Gemeinen als Schutzherrn der Kirche geschmeichelt wurde, und sie ohnedem von ihren Vorfahren im Heidenthum her an dieses Majestätsrecht gewöhnet waren. Je mehr es aber auch geschehen ist, umsomehr artete das Christenthum in blos äußerliche Gottesdienste aus und ward zur Staatssache. Dies hatte aber nachher die üble Folge, daß eine gedoppelte Macht, eine geistliche und weltliche im Staate entstand (ein Zwitterding, welches bis dahin etwas ganz Unerhörtes gewesen war), die beständig gegen einander kämpften, von welchen bald die Eine bald die Andere unterlag,

---

1) „Valentinian I. oder geheime Unterredungen eines Monarchen" erschien zuerst 1777 anonym, dann 1791 in Berlin unter Tellers Namen. Die Schrift ist von E. Förster a. a. O. I, S. 91 nur im Vorbeigehen gestreift.

bis die Reformation auch darin eine Veränderung machte, doch ohne daß es eine wirkliche Verbesserung gewesen wäre. Denn nun, an ein besonderes Oberhaupt in der Kirche und an einen seltsamen Begriff von dieser, ihrer Katholicität und sichtbaren Einförmigkeit gewöhnet, übertrug man die bischöflichen Rechte dem Landesherrn als obersten Bischof, oder man nahm an, daß Alles, was dieser sich angemaßt hatte, ihm als Landesherrn zukomme; statt daß man Alles auf die erste Simplizität hätte zurückführen sollen. — Hiervon denn gleich mehr.

Was ist hiernächst eine jede Religionspartei anders, als eine Gesellschaft im Staate, die gleich jeder anderen sich unter dem Schutz der Obrigkeit zu einem gemeinschaftlichen Zweck vereiniget? Der Landesherr kann davon ein Mitglied sein, welches ihm aber kein größeres Recht über sie giebt, als jedes andere Mitglied hat. Seine oberherrliche Würde giebt ihm also nur ein Recht, sie in Aufsicht zu nehmen, daß sie nicht den äußerlichen Frieden störe, und um deswillen zu verlangen, daß sie ihre Religionsübungen öffentlich treibe; und ist dagegen nichts zu sagen, so ist es seine Pflicht, sie bei ihren Einrichtungen gegen fremde Beunruhigungen zu schützen und selbst bei entstehendem inneren Unfrieden den streitigen Theilen nach den Gesetzen das Recht sprechen zu lassen. Vergrößert sich diese Gesellschaft, so kann sie sich in wie viele anderen theilen, daß der Hauptzweck jeder derselben bleibt und nur die Mittel, ihn zu erreichen, verschieden sind. Der Regierung selbst gehet das nichts an; es kann ihr die ebengedachte Aufsicht erschweren, sie erhält aber dadurch kein Recht, sie wieder in eine Form mit Gewalt einzugießen. Wird ihre Last dadurch vermehret, so gewinnt sie dagegen in der dankbaren Liebe und Anhänglichkeit aller Glieder, dieser vervielfältigten und vereinzelten Gesellschaften als Unterthanen, durch die Gewissensfreiheit, welche sie ihnen verstattet; eine eifert der anderen im Guten zum Nutzen des Ganzen mehr nach, um auch dadurch dem Regenten sich gefällig zu machen; und indem alle gleiche bürgerliche Vortheile genießen, so wird schon dadurch ein gleicher Patriotismus unter allen erhalten.

Diese Vorstellung scheinet mir an sich aus der Natur einer Religionspartei, wie die erste aus dem Begriff der Religion selbst, als eine Gewissenssache, unmittelbar zu folgen und keiner Schwierigkeit oder Bedenklichkeit ausgesetzt zu sein. Nur das, daß alle Untersuchungen über das Recht der Regierung in Religionssachen immer erst dann sind angestellet worden, wenn es schon von ihnen usurgiret war, daß man also es schon als richtig, besonders unter protestantischen Gelehrten, voraussetzte, und nur darauf dachte, Gründe dafür aufzusuchen; nur das hat es gemacht, daß man so weit von der Natur auch darinn sich entfernet hat.

Die Reformatoren hatten aus dem Papstthum die Idee von der Kirche als einer allgemeinen Versammlung, die durch ganz einerlei Gottesdienste weit und breit zusammenhänge, mit herüber gebracht,

oder konnten doch wenigstens sich nicht von derselben los machen. Dabei verwarfen sie nur die Idee von einem allgemeinen sichtbaren Oberhaupte; sie erkannten zugleich, daß jeder einzelne Bischof zu viel Eingriffe in die wirklichen Rechte seines Landesherrn gethan hatte, und bei dem Allen bedurften sie auch mehr als jemals den Schutz des Landesherrn. Indem sie also ihm die geraubten Rechte billigerweise zurückgaben, sich von neuem blos seinem Schutz unterwarfen, so rechneten sie das irriger Weise mit zu diesem Schutz, daß er sie in einer größern Gemeinheit zusammen erhalte. Dadurch ward er denn wieder, gegen ihre eigene Meinung, ein sichtbares Oberhaupt der ganzen protestantischen Kirche seines Landes und damit Befehlshaber über Lehren und Meinungen, wie über gottesdienstliche Gebräuche und Uebungen. Was sind wir nun besser dran, als der römisch-katholische Christ, als daß nun aus Einem Oberhaupt der christlichen Kirche in allen Staaten ein jeder ein besonderes, doch mit gleicher Autorität geworden ist? Consistoria statt der Dom-Kapitel entstanden sind, u. s. w.

Wie ist also das die Sache. Jede einzelne christliche Gemeine, mit ihren Meinungen vom Christenthum, ihren Belehrungen darüber, ihren Gottesdiensten in Gemäßheit jener, besteht für sich als ein Individuum, ohne in so weit um die benachbarte sich zu bekümmern; sie macht Einrichtungen und Veränderungen in sich, wie sie will; sie hat ihre Aeltesten und Diakone, welche ihr gemeinschaftliches religiöses Beste besorgen; sie wählt ihre Lehrer oder entläßt sie wieder; sie baut sich ein öffentliches Versammlungshaus oder kommt in einem Privathause zusammen, und der Staat schützt sie, wie jede andere neben ihr. Solcher christlichen Gemeinen könne es nun in Berlin allein einige Hundert geben, was wäre dabei Nachtheiliges für das Christenthum selbst, oder welche Gefahr für den Staat zu besorgen? Vielmehr würde das mannigfaltigen Nutzen haben. Wären die Gemeinen kleiner, hätte keine der andern etwas zu sagen und mischte sich keine Obrigkeit als solche in ihre Verfassungen, so würde Jeder es leichter fallen, in sich selbst von Zeit zu Zeit etwas zu bessern, es würden liturgische Einrichtungen nicht von Jahrhundert zu Jahrhundert ein und dieselben bleiben, und da alle dem Staate gleich werth wären, so würde auch keine der anderen bei dem Landesherrn den Rang abzulaufen suchen. Es würde Jedem freistehen, eine zu verlassen und zu einer anderen überzugehen, oder auch wieder seine eigene zu errichten, ohne daß es das geringste Aufsehen machte oder bürgerliche Nachtheile für ihn daraus entstünden. Und der christliche Landesherr selbst hätte seine Hofgemeine, in welcher er das erste Mitglied wäre und dann auch reformiren könnte, so viel er wollte.

Forschungsberichte

Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion

Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein[1]

Von Hugo Greßmann, Berlin

II. Die manichäische Religion.

7. Zu den bisherigen zwei Hauptquellen über die manichäische Religion, dem Fihrist des Polyhistors an-Nadīm und den Scholien des Theodor bar Koni, sind jetzt durch die Funde in Chinesisch-Turkistān[2] zahlreiche Originalurkunden getreten, die seit 1904 in den Sitzungsberichten oder den Abhandlungen der Berliner Akademie von F. W. K. Müller oder Le Coq veröffentlicht oder übersetzt worden sind. Um die Übersetzungen und das Verständnis haben sich auch Andreas in den Werken Reitzensteins und dieser selbst verdient gemacht. Die erste zusammenhängende Lehrschrift der Manichäer, die 1908 in den Grotten von Tuenhuang gefunden wurde, ist von Chavannes und Pelliot aus dem Chinesischen übersetzt; hier sind zwei Schriften Manis benutzt, die zusammen den Katechismus der „Hörer" ausmachen: 1. das Buch von den drei Zeiten (= epistula fundamenti und = c. 16 des Buches der Geheimnisse im Fihrist) und 2. das Buch von den zwei Wurzeln (= Sendschreiben über die beiden

---

1) Der erste Teil („Die Schriften Reitzensteins") ist in N. F. Bd. III, S. 178—191 veröffentlicht.

2) Von der allgemeinen Literatur darüber nenne ich nur Le Coq, Bericht über Reisen und Arbeiten in Chinesisch-Turkistan (Z. f. Ethnol. 1907, S. 509 ff); Ders., Einige Fundstücke der zweiten Turfan-Expedition (Amtl. Ber. aus d. kgl. Kunstsammlungen, Berlin, 1909, Nr. 12); Ders., Reise und Ergebnisse der zweiten deutschen Turfan-Expedition (Mitt. d. Geogr. Ges. München V, 1910); Lüders, Über die literarischen Funde von Ostturkistan (SBA 1914; vgl. auch Internat. Monatsschrift f. Wiss., Kst. u. Techn. 1911, Sp. 1456 ff.).

Prinzipien im Fibrist). Die manichäischen Handschriften-Reste, die sich im Museum für Völkerkunde zu Berlin befinden, stammen aus Turfān und Chotscho und gehören etwa der Zeit von 500—800 n. Chr. an. Sie sind sehr sorgfältig ausgestattet, oft Prachtwerke der Miniaturmalerei, und in verschiedenen Dialekten und Sprachen geschrieben: 1. in der heiligen Sprache der iranischen Religion, dem mittelpersischen Pehlevi, und zwar entweder im offiziellen Dialekt, der Sprache der Sassaniden, oder in dem Dialekt des nordwestlichen Persien, der Sprache der Arsakiden; 2. in der soghdischen Sprache, der allgemeinen Verkehrssprache der damaligen Bewohner Turkistans, ebenfalls einem Dialekt des Mittelpersischen; 3. in der uigurischen Sprache, einem alttürkischen Dialekt des manichäischen Uigurenreiches. Die Manichäer hatten eine eigene Schrift für das Soghdische und Uigurische, die der syrischen Estrangeloschrift verwandt ist; doch findet sich Manichäisches auch schon in der älteren „Runen“-Schrift der blauen oder Kök-Türken. Die Berliner Sammlung umfaßt mehr als 1000 Bruchstücke, von denen viele allerdings nur winzig sind, und von denen die besten wohl schon veröffentlicht sind; doch kann jede Kleinigkeit neue Aufschlüsse bringen. Die Werke sind zum Teil dogmatisch und enthalten die Glaubenslehre der Manichäer; zum Teil aber sind sie liturgisch und entsprechen etwa unseren Gesangbüchern.

Die Grundlage des Manichäismus bildet zweifellos die iranische Religion, wie der Dualismus und die zahlreichen persischen Götternamen lehren, die aus dem Avesta hier wiederkehren. Daneben fehlt es nicht an christlichen Bestandteilen, doch scheinen sie nicht organisch verarbeitet zu sein. Es finden sich Bruckstücke aus dem Evangelium, namentlich der Leidensgeschichte Jesu, und aus dem Hirten des Hermas. Daneben zeigen sich buddhistische Einflüsse, wie in dem Sündenbekenntnis der „Hörer“ und in der Art der Erzählungen; ob der Manichäismus hier erst allmählich eine buddhistischere Färbung angenommen hat, wie er im Westen mehr verchristlicht wurde, oder ob sie ihm von Anfang an eigentümlich war, läßt sich noch nicht sicher entscheiden [1].

---

1) Die ältere Literatur ist zusammengestellt von Keßler RE³ XII und XXIV s. v. „Mani“. Ich nenne nur die Hauptquellenwerke: G. Flügel, Mani, 1862 (für den Fihrist). — H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Paris 1898 (für Theodor bar Koni). — K. Keßler, Mani I, 1889, S. 262 ff. (für die anderen oriental. Quellen). — Die neuere Literatur vollständig: F. W. K. Müller, Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkistan wieder gefundenen Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache (Akten des Baseler Religionskongresses Sept. 1904); Ders., Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfān in Chinesisch-Turkistan ([I] SBA 1904; II, ABA. 1904). — C. Salemann, Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im asiatischen Museum (Mém. Petersburger Akad. VIII sér. tom. VI, Nr. 6, 1904, mit der wertvollen Beilage: „Manis Lehre nach dem škand-gumānik Vižār c. 16 retranskribiert und neu übersetzt“, S. 16 ff.). — Ed. Sachau, Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan (SBA 1905). — F. W. K. Müller, Eine

8. Für R.s Untersuchungen ist unter den manichäischen Turfān-Urkunden M 7: das Zarathuštra-Lied inhaltlich und chronologisch von grundlegender Bedeutung (JEM 2; HMR 125; ZNW 4). Die ursprüngliche Fassung lautet in der Wiederherstellung und Übersetzung von Andreas (mit einer kleinen Verbesserung [1]):

Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren
durch die früheren Väter.

Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohušt,
als er sich mit seinem Selbst besprach, (rief):
„Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist,
wach auf und siehe auf mich!
Heil über dich aus der Welt der Freude,
aus der ich deinetwegen gesandt bin!“

Hermasstelle in manichäischer Version (SBA 1905). — Hegemonius, Acta Archelai, ed. Ch. H. Beeson, 1906. — W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907. — Cumont, La cosmogonie manichéenne d'après Theodor bar Khoni, Bruxelles 1908. — C. Salemann, Manichäische Studien, I. Mittelpersische Texte (Mém. Petersburger Akad. VIII sér. tom. VIII, Nr. 10, 1908). — Le Coq, Ein manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri (SBA 1908): Ders., Köktürkisches aus Turfān (SBA. 1909); Ders., Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (SBA. 1909). — F. W. K. Müller, Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei (SBA 1909). — Le Coq, Chuastuanift. Ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores (ABA 1910 [Anhang]). — Wilhelm Thomsen, Ein Blatt in türkischer „Runen“-Schrift aus Turfan (SBA 1910). — Chavannes und Pelliot (s. oben), Un traité manichéen retrouvé en Chine (im Journal Asiatique. Sér. X tom. 18, 1911, S. 499 ff.; Sér XI tom. 1, 1913, S. 133 ff.). — Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho (I, ABA 1911; II, ABA. 1919). — F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnâmag) (ABA 1912). — Ders., Der Hofstaat eines Uigurenkönigs (Festschrift f. V. Thomsen 1912). — Le Coq, Ein manichäisches Buchfragment aus Chotscho (ebd.). — Cumont et Kugener, Extrait de la CXXIII[e] homélie de Sévère d'Antioche et l'inscription de Salone, Bruxelles 1912. — James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur. Philadelphia 1913. — M. Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift (auch Text einer manich. Zauberschale) (SBA 1916); Ders., Ein manichäisches Gedicht (NGG 1918). — Alfaric, Les écritures manichéennes I. II., Paris 1918. — Omont in den Comptes Rendus der Acad. d. Inscr. et Belles Lettres 1918, S. 241—250; Alfaric in: Revue d'Histoire et de Litt. rel. VI, 1920, S. 62—98. — Reitzenstein bringt z. T. neue Texte, z. T. neue Übersetzungen von Andreas in folgenden seiner Schriften (Abkürzungen s. oben im 1. Teil des Berichts, ZKG N. F. III): Psyche, S. 3—5. 100; MBHG auf S. 26. 46. 48. 50. 51. 53. 66. 89; HMR auf S. 92. 125. 133. 239; JEM auf S. 269 (Register).

1) R. schreibt in Zeile 4: „als er sich mit seinem Geist besprach“. Im folgenden ist aber der Leib gemeint, wie aus dem Inhalt hervorgeht und aus der sekundären Einleitung zu Strophe 4: „Zorohušt sagte zu ihm mit einem Heilgruß den uralten Spruch: du, mein Körper!“ Jetzt bestätigt R. selbst meine Auffassung durch die Mitteilung von Andreas, daß das Wort *grēv* mit „Selbst“ wiederzugeben sei und ursprünglich den Leib, später die Seele bezeichne. Die These R.s von einem Geist als „Körper der Seele“ fällt damit von selbst hin, wenigstens hier.

Und jenes antwortete dem, der ohne Leid ist:
„Ich bin ich, der Sohn der zarten (Lichtwesen);
Vermischt bin ich und Wehklagen sehe ich,
führe mich aus der Umklammerung des Todes!“

„Der Lebendigen Kraft und Heil
über dich aus deiner Heimat!
Folge mir, Sohn der Sanftmut,
den Lichtkranz setze aufs Haupt!“

Hier wird unterschieden zwischen dem „wahrhaftigen Zarathuštra“ und seinem „Selbst“, das sich in der „Umklammerung des Todes“ befindet oder nach einem anderen Bilde „in Trunkenheit entschlummert“ ist. Auf den leiblichen Tod deutet die Aufforderung, den Lichtkranz aufs Haupt zu setzen, eine Handlung, die man ursprünglich gewiß am Verstorbenen vollzogen hat, doch mag sie hier schon zu einem Bilde verblaßt sein. Jedenfalls werden wir unter dem „Selbst“ den leibhaftigen Zarathuštra verstehen müssen oder sein irdisches Ich im Gegensatz zu dem „wahrhaftigen Zarathuštra“ oder dem himmlischen Ich. Das Lied besingt die Erlösung Zarathuštras; da die Manichäer ihn als Erlöser neben Christus, Buddha und Mani anerkennen, so erhält er hier das Beiwort des manichäischen Lehrers: „Sohn der Sanftmut“ (HMR 127 Anm. 4). Er ist gestorben und will zum Himmel aufsteigen; auf diese Situation deutet auch die Überarbeitung hin, wenn sie die dritte Strophe (fälschlich) von Srōš gesprochen sein läßt, dem Seelengeleiter (so richtig JEM 4; unklar HMR 127). Nach dem ursprünglichen Text aber ist nicht Srōš, sondern der himmlische Doppelgänger Zarathuštras vom Himmel herabgestiegen, um das „Selbst“ zum Himmel zu geleiten; er sucht es zu ermutigen und ihm die Kraft der Lebendigen einzuflößen, denn der Aufstieg ist schwer. Damit bricht das Fragment ab; nach der Einleitung mußte noch die Erlösung anderer „Väter“ geschildert werden. — Mit Unrecht deutet R. einmal (HMR 38) das Lied auf eine Berufung Zarathuštras zum Propheten, indem er vermutlich die Bilder von Schlummer, Todesumklammerung und Lichtkranz auf den lebendigen Menschen überträgt. Aber das ist nicht notwendig und schafft nur Schwierigkeiten, da man durch die Erweckung nach manichäischer Anschauung noch kein „Lehrer“ wird, sondern nur ein „Hörer“; auch hätte der Überarbeiter dann schwerlich den Srōš genannt.

Wenn hier der „wahrhaftige“ Zarathuštra dem leibhaftigen „Selbst“ als selbständige Persönlichkeit gegenübertritt und sich so selbst erlöst, so findet sich Entsprechendes bei den Manichäern auch sonst (ZNW 5; JEM 28): Nach dem Fihrist kommt der Seele des Wahrhaftigen beim Aufstieg unter anderen Gottwesen auch „die Jungfrau“ entgegen, „ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen“, also ihr zweites Ich. Während die Jungfrau die Seele rettet und sicher in den Himmel geleitet, zieht anderswo (JEM 33) eine „falsche, behaarte, greise Dämonin“ die Seele zur Hölle herab; und in diesem Zusammenhange heißt es: „Der gerechte Beamte

hat ergriffen die wie in einem Spiegel erscheinende, verirrte Seele." Die Seele des Gottlosen ist das Spiegelbild der Greisin (oder umgekehrt), die Seele des Wahrhaftigen das Spiegelbild der Jungfrau (oder umgekehrt). Daß der Mensch einen supranaturalen Doppelgänger hat, ist ein weitverbreiteter Glaube; den Fravaši der Iranier entsprechen die Schutz- und Anklageengel der Babylonier. Diese manichäischen Vorstellungen stammen aus der iranischen Religion, wie R. mit Recht hervorhebt. Auch nach ihr erscheint der Seele des Frommen ihr *daēna* in Gestalt einer schönen Jungfrau; der Seele des Gottlosen aber kommt ein Dämon oder eine häßliche Greisin entgegen.

R. will das Wort *daēna*, das man bisher meist mit „Glaube" übersetzt hat, mit „Selbst" wiedergeben; so besonders in Yašt 22 (vgl. den Text JEM 30)[1]. Ob es jemals „Selbst" bedeutet hat, kann ich nicht beurteilen; aber zu der Zeit, wo es ins Aramäische als persisches Fremdwort übergegangen ist, hatte es sicher den Sinn von „Glaube", und dieser Sinn paßt auch Yašt 22 ausgezeichnet. Die Jungfrau ist zwar tatsächlich das bessere „Ich" des Frommen, aber sie antwortet auf die Frage nach ihrem Wesen: „Ich bin dein Glaube." Auch im Manichäischen ist die gestaltverändernde Jungfrau (vgl. Chotscho I, 25), die jedem Frommen als sein Spiegelbild erscheint, doch von ihm zu unterscheiden. Diese *παρθένος τοῦ φωτός* heißt in der Regel „die Weisheit", so bei Augustin (c. Faustum XX, 6) und indirekt auch im Fihrist. Hier ist von fünf Gottheiten die Rede, die dem Wahrhaftigen nach seinem Tode fünf Geschenke bringen: das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Unter diesen fünf Gottheiten sind die „drei Götter" den drei iranischen Totenrichtern zu vergleichen (Mithra, Sraoscha, Raschnu). Dazu kommen ein „Lichtgott in der Gestalt des geleitenden Weisen" und „die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen" oder, anders ausgedrückt, der Weise und die Weise (= Weisheit) als Seelengeleiter. Beide sind ursprünglich identisch, im Manichäischen aber um der Fünfzahl willen gespalten[2]. Zugleich ist aus der iranischen Gestalt des „Glaubens" eine manichäische Gestalt der „Weisheit" geworden. Die Gleichsetzung der „Weisheit" mit dem „Glauben" ist noch im Fihrist deutlich zu erkennen, wenn es heißt: „Gottes Weisheit ist die geheiligte Religion" (64, 9 = 95, 28). In Ode Sal. 38 ist die „Wahrheit" an Stelle des „Glaubens" (iranisch) oder der „Weisheit" (manichäisch) zur Seelengeleiterin geworden. In

1) Vgl. auch Edv. Lehmann, Textbuch zur Rel.Gesch., S. 273.

2) Der Text des Fihrist (arabisch 70, 4 = Übersetzung 100, 22) ist verderbt: die die Gestalt des Verstorbenen angenommen hat, kann nicht zugleich auch die Gestalt des seelengeleitenden Weisen annehmen, und überdies kennt dieser Satz nur 4 gegenüber den vorher genannten 5 Gottheiten. Ich vermute eine Lücke, durch Abirren des Auges entstanden: „Sobald der Wahrhaftige diese erblickt, ruft er die Göttin, welche <der Seele des Wahrhaftigen ähnlich ist, und den Gott, welcher> die Gestalt des Weisen angenommen hat, und die anderen drei Götter zu Hilfe."



Ode Sal. 33, 5 heißt sie „die vollkommene Jungfrau". Wenn diese 33, 8 sagt: „Ich bin euer Richter", so könnte man den syrischen Text an sich auch übersetzen: „Ich bin euer Glaube"; aber das ist deswegen falsch, weil der Urtext griechisch ist, und weil auch in der koptischen Pistis Sophia „die Jungfrau, die Richterin" eine bekannte Größe ist. Diese bisher rätselhafte Gestalt wird sofort verständlich, sobald man annimmt, daß die persisch-aramäische *daēna* hinter ihr steht, die schon früh nach dem Westen gewandert ist [1]. Im Aramäischen heißt dasselbe Wort, das als persisches Lehnwort „Glaube" bedeutet, nach semitischem Sprachgebrauch „Gericht", und da die Jungfrau tatsächlich mit dem Totengericht zusammenhängt, so ist begreiflich, daß sie auf aramäischem Boden sowohl als personifizierter „Glaube" wie als personifiziertes „Gericht" aufgefaßt werden konnte; sobald der Zusammenhang mit dem Iranischen zerschnitten war, mußte sie geradezu zur Richterin werden. So setzt die ganze folgende Entwicklung in der Gnosis wie im Manichäismus voraus, daß in Yašt 22 unter *daēna* der „Glaube" zu verstehen ist, und nicht das „Selbst", wie R. vermutet.

Noch bedenklicher scheint mir indessen die sachliche Erklärung R.s, die von einer Spaltung in „Seele" und „Geist" ausgeht. Gewiß haben „Seele" und „Geist" eine verschiedene, wenn auch schwer faßbare Bedeutung im Iranischen wie in allen Sprachen; gewiß werden sie bisweilen nebeneinander genannt im Iranischen (JEM 31), im Mandäischen (Lidzbarski, Liturgien, S. 12, Anm. 1), bei Paulus (1 Thess. 5, 23), im Alten Testament (Gen. 7, 22). Aber eine klare und durchgängige Zweiteilung des Seelischen oder, wenn man den Leib hinzunimmt, Dreiteilung des Menschen, ist an den hier zitierten Stellen bisher nirgends bewiesen. Die Versuche, die man bei Paulus gemacht hat, sind gescheitert (Lietzmann zu Rm. 7, 13). Jedenfalls bedürfen die bestimmten Behauptungen R.s über das Mandäische (HMR 135), mit ausgesprochener Polemik gegen einen so guten Kenner wie Brandt (JEM 34), der Belege, wenn sie den Zweifel überwinden sollen. Die manichäischen Texte hat R. mißverstanden, wie mir scheint.

Dort gibt es zwar zwei Bezeichnungen für die „Seele" (*momuḥmēd* und *gyān*) und eine dritte für das „Selbst" (*grēv*); aber nicht nur das letzte ist vieldeutig (HMR 136; oben S. 156 Anm. 2), sondern auch die beiden ersten lassen sich nicht scharf voneinander scheiden (JEM 38; Psyche 5, Anm. 4). Trotz dieser Unklarheit hat R. eine klare Anschauung gewonnen, die er dann auch ins Mandäische und rückwirkend ins Iranische überträgt: „Nun werden im Manichäismus, Mandäismus, ja überall wohin die persische Religion ihre Wirkungen erstreckt hat, drei Teile im Menschen geschieden, Seele (Bewußtsein), Geist (Kräfte) und Leib; nur in der Vereinigung von Seele und Geist kann der innere

1) Siehe oben im 1. Teil des Berichtes a. a. O., S. 186.

Mensch ins Lichtreich zurückkehren" (ZNW 5). In dankenswerter Weise hat R. den Text des Fihrist in der Übersetzung Flügels ausführlich wiedergegeben (JEM 28), so daß sich jeder Leser leicht selbst ein Urteil bilden kann, wie weit R. ihn verstanden hat (ib. 35). Denn in Wirklichkeit ist er nach meiner Meinung anders zu erklären: Die Jungfrau, die mit den anderen Göttern aus dem Lichtparadies kommt, ist „der Seele des Wahrhaftigen ähnlich". Hier werden in der Tat zwei Seelen unterschieden, die vereinigt zum Lichtreich zurückkehren, aber nicht Seele (Bewußtsein) und Geist (Kräfte), sondern die irdische Seele und ihr himmlischer Doppelgänger, der „Wahrhaftige" und die „Jungfrau"[1]. Die geleitenden Gottheiten steigen mit dem Wahrhaftigen auf der Säule des Lobpreises zur Sphäre des Mondes, zum Urmenschen und zu der Nahnaha (= Nana-Anahit?), der Mutter des Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichts war, d. h. wie Keßler S. 399 freier übersetzt, aber richtig umschreibt: „bis an den Platz, an welchem er sich zu Anfang im Lichtparadies befand". Hier werden, der manichäischen Vorliebe für die Fünfzahl entsprechend, fünf Stufen unterschieden, die immer höher hinaufführen: die Säule des Lobpreises, der Mond, der Urmensch (= Sonne), die Nahnaha (an der Himmelspforte), das Lichtparadies. Da nicht von der Seele, sondern von „dem Wahrhaftigen" gesprochen wird, so denkt man zunächst an einen Aufstieg der Seele und des Leibes; auch das himmlische „Kleid" paßt eigentlich nur zu einem Leibe. Selbst wenn dies einmal die ursprüngliche Meinung gewesen sein sollte, würde dies doch auf den im gegenwärtigen Zusammenhang vorliegenden Text nicht mehr zutreffen; denn im folgenden wird das Schicksal des Leibes gesondert beschrieben. So kann sich das bisher Zitierte nur auf die Seele beziehen.

Vom Leibe heißt es: „Sein Körper bleibt liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, das ist das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch entziehen, und er (der Wahrhaftige) erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber . . . wird in die Hölle geworfen." Hier werden in der Tat „Kräfte" vom Körper unterschieden, die man als „seelische Kräfte" oder „Stoffseele" bezeichnen könnte. Man erwartet fünf Kräfte, wie R. mit Recht hervorhebt; es fehlen merkwürdigerweise Licht und Wind. Nun heißt es im folgenden vom Schicksal des „Hörers", daß er im Zustand der Metempsychose verbleibt, „bis sein Licht und sein Geist befreit sind und er an den Versammlungsort der Wahrhaftigen gelangt". R. will hier „Licht und Wind" verstehen und glaubt

1) Das entspricht genau der iranischen Anschauung: „Nach dem Tode vereinigt sich die Seele mit ihrer Fravaschi und wird so unsterblich" (Geldner RGG s. v. „Fravaschi"). Man wird demnach die „daēna" und die „Fravaschi" als Parallelvorstellungen betrachtet haben; wie jenes Wort „Glaube" bedeutet, so auch dieses „Glaubensbekenntnis".



alle diese Texte zu einer einheitlichen Auffassung verbinden zu können: Licht und Wind betrachtet er als das Wesen der „Seele", als ihre Urbestandteile, die zuerst emporsteigen. Die „Kräfte": Wasser, Feuer, Lufthauch bleiben zunächst im Körper zurück, bis sie ihm entzogen werden und sich zur Sonne erheben. Die „Seele", die bis dahin im Monde gewartet hat, steigt nun auch zur Sonne empor und vereinigt sich wieder mit ihren „Kräften"; dann wird der Wahrhaftige vergottet und geht ins Paradies ein. Gegen diese Annahme sprechen folgende Gründe: 1. „Wind" (*rîḥ*) und „Geist" (*rûḥ*) ist im Arabischen nicht dasselbe. Die Textänderung (Flügel 71, 1) wäre gewiß nicht groß, aber die Überlieferung läßt sich auch verteidigen als *ἓν διὰ δυοῖν*, oder „sein Geist" könnte als Variante gelten für „sein Licht". Bei der Aufzählung der Kräfte im Körper des Wahrhaftigen könnten „Licht und Wind" aus Versehen ausgefallen sein (Flügel 70, 10). 2. Es ist kein Anlaß vorhanden, Licht und Wind als zwei besonders bevorzugte Elemente von den drei anderen Kräften zu unterscheiden. 3. Man sieht nicht ein, warum die „Seele" den Umweg über die Säule des Lobpreises und den Mond macht, während die „Kräfte" unmittelbar zur Sonne sich erheben. 4. Die Schwierigkeiten des Textes lassen sich nicht durch Harmonistik, sondern nur durch Quellen- oder Stoffkritik lösen. Es sind unvereinbare Widersprüche, wenn „der Wahrhaftige", der bereits auf dem Himmelswege bis zu den höchsten Lichtparadiesen gelangt ist, hinterher plötzlich erst zur Sonne kommt, oder wenn die Vergottung, die man im Paradies erwartet, plötzlich unterwegs in der Sonne stattfindet. In Wirklichkeit liegen zwei verschiedene Traditionen vor: Nach der einen geht der Mensch ins Paradies ein und wird dort vergottet, nach der anderen kommt er in die Sonne und wird hier ein Gott. Da der Urmensch auch nach sonstigen Nachrichten (Flügel, S. 342) in der Sonne wohnt, so ist es natürlich, daß die Menschen und ihre Kräfte wieder mit dem vereinigt werden, von dem sie stammen. Faßt man die Sätze über den Körper als selbständige Überlieferung auf, dann sind die „Kräfte" nicht ein Besonderes neben der Seele, sondern diese selbst, und sie werden tatsächlich anderswo auch als solche bezeichnet, obwohl R. dies leugnet (Psyche 14).

9. R. geht dann zu einem zweiten etwas längeren Liedfragment M 4 über, das er als abgekürzte Totenmesse oder als „Liturgie" bezeichnet (als „Liturgie" versteht er in der Regel eine Totenliturgie). Ein Bote kommt aus dem Paradies mit dem Lichtschiff in diese Welt und sucht die Seele zu erwecken: „Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit; . . . folge mir zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn." Die Seele soll aus der Fremde in die Heimat zurückkehren; der Gedanke von der Präexistenz der Seele ist sicher iranischer Herkunft. R. behauptet dasselbe für das Bild von der Erweckung der Seele und beruft sich dafür auf Yasna 28, 4 (so lies JEM 5); aber dies eine Beispiel genügt nicht

zum Beweise, zumal nach der ausführlichen Darstellung Leisegangs [1]. Die Seele, so fährt der Text fort, ist von Dämonen umgeben und klagt darüber, aber sie freut sich, daß sie erwählt worden ist; die Prädestination, der man wohl in der Ekstase gewiß wird, ist echt manichäisch. Dann bittet sie, daß „der Herr“ Mani inmitten der drei Göttersöhne am Tage des „Ausgangs“ kommen und an diesen „Sohn der Einsicht (?), den Hörer“, in Güte gedenken möge. Abschied vom Leibe wird nicht genommen, und es ist fraglich, ob man ihn nach mandäischen Texten ergänzen darf. Wie „Sohn der Sanftmut“ (in M 7) Terminus technicus für den „Lehrer“ war, so hier „Sohn der Einsicht“ für den „Hörer“ (Flügel, S. 95); doch ist die Übersetzung noch zweifelhaft. Der zweite Teil ist überschrieben: „Untergang und Erneuerung der Welt“. Die Welt ist in Bedrängnis; die Menschen flehen um Erlösung; die vom Erlöser verkündete Endzeit ist gekommen. Dann spricht er selbst (in der Übersetzung von Andreas):

Ein dankbarer Schüler bin ich,
der aus Babel, dem Lande, entsprossen ich bin.
Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel,
und an der Wahrheit Pforte habe ich gestanden.

Ein verkündender Schüler bin ich,
der aus Babel, dem Lande, fortgezogen ich bin.
Fortgezogen bin ich aus dem Lande Babel,
daß ich einen Schrei schreie dem auf Erden Gewordenen.

Wie Lidzbarski gezeigt hat, ist dies Lied ursprünglich aramäisch gewesen. Beweise dafür sind 1. die eigentümliche Form der Anaphora, die weder iranisch noch allgemein semitisch, sondern speziell aramäisch ist (falsch JEM 17). 2. Die Syntax und der Rhythmus sind nicht iranisch, sondern aramäisch. 3. Auch der Sprachgebrauch ist aramäisch („der Herr“ = *mari*; „der Ausgang“ = Tod), und das Wortspiel zwischen Babel, „der Pforte Gottes“, und „der Pforte der Wahrheit“ ist nur dem Aramäer verständlich. Wir wissen ja, daß die Hauptschriften Manis aramäisch abgefaßt waren. — Der „Schrei“, den Mani schreit, ist die Verkündigung vom Weltende und der Ruf der Erweckung; denn die sündige Seele antwortet darauf: „Euch, ihr Götter, will ich anflehen; ihr Götter alle, erlaßt mir meine Sünden durch eure Verzeihung.“ Mani ist also genau so wie Zarathuštra und Mohammed zum Religionsstifter geworden, weil er die Weltkatastrophe für unmittelbar bevorstehend hielt. Am Schluß des Bruchstückes vereinigt sich der „Freund der Lichter“ (JEM 20) mit der Seele und gibt ihr die Kraft des Aufstiegs.

Abgesehen von dem Liede Manis ist das Ganze kein ausgeführtes Lied zu nennen. Es scheinen nur mehr oder weniger lange Liedanfänge zusammengestellt zu sein, aber nicht willkürlich oder alphabetisch, son-

1) S. o. im ersten Teil des Berichtes, S. 189 Anm. 1.



dern nach dem Plan eines liturgischen Gottesdienstes. Unter „liturgisch“ verstehe ich die Aufführung mit wechselnden Stimmen; daher ist z. B. ein Lied eingeschoben, das die Erweckung des „Hörers“ besingt, ein anderes, welches das erste Auftreten Manis im Ichstil beschreibt; daher bittet bald ein Einzelner („ich“), bald eine Mehrzahl („wir“) um Vergebung der Sünden. Handelte es sich um eine „Liturgie“ im Sinne R.s, d. h. um eine (abgekürzte) Totenmesse, dann würden wir in den Liedern selbst oder in den Nachschriften dazu Hinweise auf eine solche Totenfeier erwarten; sie sind aber bisher weder hier noch anderswo bezeugt. Anders ist es bei den Mandäern, die in der Tat eine Totenmesse kannten, *masseqtā* „Aufstieg“ genannt; sie begann drei Tage nach dem Tode, dauerte sieben Tage und bestand, wie es scheint, ausschließlich in der Rezitation von Gebeten, um der Seele des Verstorbenen die Himmelfahrt zu erleichtern [1]. Selbst wenn solche Totenmessen möglicherweise auch bei den Manichäern vorhanden waren, braucht man doch nur die unanfechtbaren *masseqtā*-Lieder der von Lidzbarski herausgegebenen Liturgien der Mandäer zu lesen, um sofort den Unterschied zu sehen; man erkennt diese daran, daß für die „Seele des NN.“ oder für die „Seelen dieses Aufstiegs“ Fürbitte eingelegt wird, „daß sie auf geebnetem Wege und auf den Pfaden der Vollkommenen emporsteigen mögen“ (Liturgien Nr. 32—74). Danach ist dies manichäische Lied nicht für die „Messe“ der Toten, sondern für die „Messe“ der Lebenden, d. h. für den Gottesdienst bestimmt. Die Lieder, deren Anfangsworte vorliegen, und die im Kultus natürlich ganz gesungen werden, sollen das Erlösungsdrama der Welt an den Teilnehmern vorüberziehen lassen.

10. An dritter Stelle bespricht R. das große Erlösungsmysterium, das uns in vielen manichäischen Handschriften überliefert ist (JEM 19; ZNW 7; HMR 37). Es sind Reste einer größeren Dichtung, die vielleicht zwölf Glieder umfaßte. Ein Bruchstück des ersten Gliedes (JEM 26) beschreibt die Lichtwelt und ihre Bewohner, die allem Leid und jeder Gefahr entrückt sind. Am zahlreichsten sind die Handschriften mit dem sechsten Gliede. Dies beginnt mit derselben Überschrift, mit der M 4 (s. § 9) schließt. Der Erlöser verkündet der Seele, daß die Götter um ihretwillen ausgezogen sind, den Tod vernichtet und die Finsternis getötet haben; er will sie erlösen und ins Paradies der seligen Götter führen. Im folgenden Liede wird die Seele aufgefordert, aufzusteigen; denn der Tod ist gefallen und der gegenwärtige Aion vorüber. Immer wieder erschallt der Ruf: „Komm weiter, steige auf!“ Der Aufstieg ist gefährlich, und die Seele gewinnt erst allmählich Kraft. Aber zwei himmlische Begleitwesen, „Ruf“ und „Antwort“, warnen sie vor der Vergänglichkeit der Materie

---

1) Siouffi, Études sur la religion des Soubbas, Paris 1880, S. 95 ff.; Brandt, Mand. Rel., S. 81 f. 195 f.

und treiben sie vorwärts; die Himmel sind im Begriff einzustürzen, die Sterne drohen zu verbrennen. Hier wird der Weltuntergang geschildert; wenn Tod und Finsternis gefallen sind, muß ja das Weltende anbrechen. Reste vom achten Gliede (JEM 27) schildern das Gottwesen als erlöst vom körperlichen Kleid, von Sünde und Schmerz. Es schaut hinab in das Dunkel der Dämonengefängniese. Vielleicht sind wir noch beim Aufstieg der Seele (so ZNW 8), vielleicht schon im Paradies; denn noch dort weiden sich die Seligen an der Qual der ewig Verdammten (Flügel, S. 102).

Höchst wahrscheinlich ist das Lied eine wohlgeordnete Komposition, die das ganze Erlösungsdrama vom Anfang der Welt bis zu ihrem Untergang und dem Bau einer neuen Welt umfaßt. Es ist also ein Erlösungslied nach epischer Art, wie die vorher besprochenen „liturgisch", d. h. mit wechselnden Stimmen. An eine Totenliturgie oder Totenmesse zu denken, zwingt uns auch hier nichts. Nach HMR 38 handelt es sich hier „um ein echtes Mysterium, freilich in künstlerischer, sicher nicht mehr für den Einzelnen allein bestimmter Ausgestaltung". Aber wo ein „echtes" Mysterium vorliegt, sind Handlung und Wort miteinander verbunden. Hier indessen findet sich nirgends eine Andeutung dafür, daß das wirklich dargestellt wurde, was das Lied besingt, und es ist auch, wie mir scheint, gar nicht darstellbar. Von einem „altiranischen Mysterium", das hier nachklingen könnte (ib. 39), wissen wir bisher auch nichts; wir kennen nur Mithrasmysterien auf iranischem Religionsgebiet. Man wird darum am besten tun, alle Erlösungslieder einfach als Reste des manichäischen Gesangbuches aufzufassen.

Die von R. behandelten drei Lieder sind einander aufs engste verwandt. Das erste besingt freilich nur die Erlösung eines Einzelnen (Zarathuštra), aber nach dem ursprünglichen Text die der Väter im Glauben; die anderen beiden dagegen besingen die Erlösung aller Menschen und der ganzen Welt. In ihrem Mittelpunkt steht der Erlöser. Wie er heißt, ist gleichgültig; auch wenn es ein mythisches Wesen ist wie der Urmensch, so bleibt doch sein Erlebnis vorbildlich und wirkungskräftig: Wie der Urmensch vom Licht in die Finsternis herabstieg und von ihr überwältigt, aber aus ihr erlöst wurde und wieder zum Licht hinaufstieg, so stammen auch wir aus dem Licht, sind in die Materie herabgestiegen und in sie verstrickt; aber auch wir sollen erlöst werden und zum Himmel zurückkehren. Unsere Seele ist nur ein Teil seiner Seele, der Weltseele, und muß sich mit ihr eins fühlen, ja mit ihr eins werden, um mit ihr gerettet zu werden. Was der religiöse Dichter besingt, ist nicht der am Uranfang oder am Ende der Dinge spielende Mythus, obwohl dieser die Motive liefert, ist nicht das vergangene oder zukünftige, sondern das gegenwärtige, im Kultlied für uns sich immer wiederholende Ereignis der Erlösung. So erklärt sich auch, warum gerade das sechste Glied in den Handschriften so oft überliefert ist: es schildert den Aufstieg der Seele, und nichts ist wichtiger

für den erlösungsbedürftigen Menschen, als zu wissen, wie er zum Himmel aufsteigen kann. So erklärt sich ferner die Übereinstimmung in Wort und Bild: alle Lieder sind aus derselben Grundanschauung geboren und dienen demselben Zweck.

III. Die mandäische Religion.

11. Auch für dies Gebiet ist die Forschung auf eine neue Grundlage gestellt [1], weniger durch neue Funde als durch neue und zuverlässige Übersetzungen des Johannesbuches und der Liturgien, die wir Lidzbarski verdanken. Aber es fehlt noch seine Übersetzung des Ginzā [2], des mandäischen Hauptwerkes, und Lidzbarskis Lexikon, deren alsbaldige Veröffentlichung wir als sein nobile officium betrachten. Indessen hat er sich nicht nur um das philologische, sondern auch um das geschichtliche Verständnis der mandäischen Religion bemüht und vor allem eine neue Hypothese über ihren Ursprung aufgestellt.

In der mandäischen Religion lassen sich zweifellos babylonische, iranische, jüdische und christliche Bestandteile unterscheiden; der Streit dreht sich nur um die Frage, welche Elemente als die primären, welche als die sekundären anzusehen sind. Lidzbarski ist wie Bousset der Überzeugung, daß die iranischen Einflüsse schon ihren Anfängen angehören, aber ihm scheinen diese Anfänge nicht im Osten, sondern im Westen zu liegen. Den Ausgangspunkt bildet das Judentum, genauer ein heterodoxes Judenheidentum, etwa eine jener Täufersekten, die in der Nähe des Jordans ihren Sitz hatte. Zum Beweise dafür beruft er sich (Joh.buch, S. XVIII ff.) 1. auf die Tatsache, daß die Mandäer jedes fließende, für ein Taufbad geeignete Wasser „Jordan" nennen, obwohl

---

1) Ältere Literatur verzeichnet Keßler in RE³ XII s. v. „Mandäer". Dazu kommt Keßler, Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (in: Akten des II. internationalen Relwiss. Kongresses in Basel 1904). — J. Euting, Mandäischer Diwan nach photographischen Aufnahmen von B. Poertner, 1904. — J. de Morgan, Mission scientifique en Perse. Tom. V 2e partie: Textes mandaïtes, Paris 1904. — Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Text mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, 1905. 1915. — H. Zimmern, Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambuhā der Mandäer (in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke gewidmet, 1906, S. 959 ff.). — M. Lidzbarski, Uthra und Malakha (ebd. S. 537 ff.). — James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913. — M. Lidzbarski, Ein mandäisches Amulett (in: Florilegium Melchior de Vogüé, S. 349 ff.). — W. Brandt, Die Mandäer (in: Verhandelingen der Akad. v. Wetenschappen, Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks. XVI. 3, 1915). — Theodor Nöldeke, Ein mandäischer Traktat Ginzā 1, 278—282 (in: Ernst Kuhn, 1916, S. 131 ff.). — M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien (in: Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. N. F. XVII, 1, 1920). — Dazu die Schriften von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, und von Reitzenstein MBHG und JEM.

2) Man unterscheidet einen rechten (ersten) und linken (zweiten) Teil des Ginzā, abgekürzt GR und GL. — Andere Abkürzungen: Brandt MR = Mandäische Religion; Brandt MS = Mandäische Schriften.

sie sonst alles Jüdische hassen; der Haß der Renegaten konnte doch den jüdischen Ursprung nicht verwischen. 2. Die beiden Hüter des Jordans: *schilmai* und *nidbai* haben dieselbe sprachliche Form, wie sie bei den Elxaiten bezeugt ist. 3. Der mandäische Tempel heißt *maschkēna*, ein Wort, das im verwandten Sinne nur noch bei den Juden vorkommt und dort das Tabernakel in der Wüste bezeichnet. 4. Sieben göttliche Wesen haben mit Jo (Jahu) zusammengesetzte Namen. Darunter ist Joschamīn am lehrreichsten, weil eine Neubildung für Beelschamīn, „den Herrn des Himmels". Nur jüdische oder judenheidnische Kreise konnten darauf verfallen, Baal durch Jahve zu ersetzen. 5. Genauer scheinen die Mandäer ursprünglich in der fruchtbaren Ebene des Haurans gewohnt zu haben (Epiphanius haer. 29, 7, 7; S. 330, 4 Holl), da sie einen Genius des Gebirges *Haurān* und des nabatäischen Volks *nbāṭ* verehren (Liturgien, S. XIX). Daß sich dort eine judenheidnische Täufersekte leicht bilden konnte, ist nicht zu leugnen. Aber es fehlt noch der Beweis dafür, daß das Christentum bei ihren Anfängen keine Rolle spielte.

Nach Lidzbarski ist die Sekte der Nazoräer, aus der Jesus und ebenso die Religion der Mandäer hervorgegangen ist, freilich schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen. Sie hieß nach jüdischem Sprachgebrauch: die der *noṣrīm*, der „Beobachter" vielleicht besonders von Taufriten; erst auf aramäischem Boden wurde *Ναζωραῖοι* daraus. Dann hätte *Ναζαρέτ* und *Ναζαρηνός* nichts damit zu tun. Zimmern (ZDMG 74, 1920, S. 429 ff.) stimmt in diesem Punkte zu, will aber das aramäische *Ναζωραῖος* nicht auf eine jüdische, sondern auf eine babylonische Urform *nāṣir* zurückführen = „Hüter (des göttlichen Geheimnisses)", aber fügt vorsichtigerweise hinzu: „vorausgesetzt, daß die Eingangsthese wirklich zu Recht besteht, daß nämlich *Ναζωραῖος*, *Ναζαραῖος* gegenüber dem Ortsnamen Nazareth primär und nicht sekundär ist" (S. 436). Indessen, gerade diese Eingangsthese ist sehr zweifelhaft. Gegenüber den Aufstellungen beider Forscher ist zu betonen: 1. daß sie dem ältesten Zeugnis Mt. 2, 23 nicht gerecht werden, da dies einen ausdrücklichen Zusammenhang mit der Stadt Nazareth behauptet, und daß sie 2. eine aramäische Zwitterform voraussetzen: obwohl das Wort eine „spezifisch aramäische Form für inhärierende Eigenschaften" erhalten haben soll, hat es doch bei der Übernahme den alten Konsonanten *ṣ* (statt des hier notwendigen aram. *ṭ*) bewahrt. In Wirklichkeit ist gegen die Ableitung von der Stadt Nazareth nichts einzuwenden: Zu *noṣ(a)rath* gehört *noṣ(a)rīm* „die Nazarener" (so im Talmud). Neben *noṣarath* steht *naṣorath* (mit Metathese wie *qoṭelī*: *qeṭolī*); dazu gehört *Ναζωραῖος*. Die übliche Form *Ναζαρέτ* kennt die Trübung des ā zu ō nicht; vgl. *ṣor(a)path*: *Σαρεπτά*. Wenn die Mandäer sich selbst Nazoräer nennen, kann man ihren Namen gewiß nicht von Nazareth trennen, und von dem der Christen nur dann, wenn man Grund hat zu der Annahme, daß es in Nazareth schon eine vorchrist-

liche Taufsekte gab. Ist der Haß gegen die Juden dem Renegatentum entsprungen, warum will man dann nicht auch den Haß gegen die Christen ebenso erklären? So muß der judenheidnische Ursprung der Mandäer zweifelhaft bleiben, wengleich ihre Herkunft aus dem westlichen Judentum nicht gut geleugnet werden kann; aber neben den heidnischen können auch christliche Urbestandteile vorhanden gewesen sein.

12. In MBHG hat nun R. den Versuch gemacht, aus dem „Buch des Herrn der Größe" durch sorgfältige Analyse und Vergleichung der zwei verschiedenen Fassungen des Textes eine alte Apokalypse herauszuschälen, die er mit Sicherheit in die Zeit der Eroberung Jerusalems verlegt und zugleich als Quelle für ein Evangelienzitat ausgibt. Die letzte These hält einer kritischen Nachprüfung nicht Stand (vgl. Abs. 5), aber wie steht es mit der Apokalypse und ihrem Alter? Ein himmlischer Sendbote verkündet die Geschicke der mandäischen Gemeinde von Adam bis zum Weltuntergang. Der Anfang, der von den vier Weltzeitaltern handelt, ist nicht unversehrt überliefert. Wichtiger ist der Schluß, von dem die Datierung abhängt. In beiden Fassungen wird er durch eine Weissagung auf Mohammed gebildet; in Fassung I heißt es (Brandt MS 49, 8 = MBHG 36): „Ein jeder, der in jenem letzten Zeitalter noch mit Ruf und Kraft und Stimme an den Strom (Jordan) hinausgehen wird mit Fahnen: — Fahnen des Glanzes werden ihm entgegen ausgehen vom Ort des Lichtes. Die Naṣoräer, die das Kopftuch sich um das Haupt legen, werden mir Generationen und Welten wert sein." Danach fand die letzte Redaktion in der Zeit Mohammeds statt, die dem Verfasser als „das letzte Zeitalter" gilt.

Aber die Weissagung auf den Verderber Mohammed scheint ein anorganischer Zusatz zu sein. R. glaubt noch den Schluß der ursprünglichen Fassung rekonstruieren zu können, der nach ihm lautete:

Brandt MS 47, 1 = MBHG 22: Dann erscheint der Messias feuerbekleidet und auf einem feurigen Wagen, und Wunderwerke zeigt er mit Feuer. Amuniel (Immanuel) ist sein Name, und Jesus der Heiland nennt er sich. Und das Feuer ist sein Wohnsitz. So zeigt er sich in seinem Wagen und fordert auf: „Kommt, tretet zu mir!" Aber glaubt ihm nicht; denn in Zauberei und Blendwerk geht er einher. 47, 15 = MBHG 22: Und er spricht: „Ich bin Gott, Gottes Sohn, den mich mein Vater hierher gesandt hat. . . . Ich bin der erste Gesandte Hibil-Ziwā, der ich aus der Höhe gekommen bin." Aber bekennt ihn nicht! Denn er ist nicht Hibil-Ziwā. Hibil-Ziwā ist nicht feuerbekleidet, und Hibil-Ziwā wird in diesem Zeitalter nicht geoffenbart.

48, 6 = MBHG 23: Vielmehr Enōsch-Uthra kommt und begibt sich nach Jerusalem, mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet. In körperlicher Gestalt schreitet er, doch ist er mit keinem körperlichen Gewande bekleidet. Glut und Wut ist nicht an ihm. Er geht und kommt in den Jahren des Paltus (Pilatus), des Königs der Welt. Enōsch-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können,

macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, 88, 10 = MBHG 24 es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum. Er führt einen jeden hinaus, der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Lichtwelten ist. Alsdann wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten emporfahren, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist.

Dann am Ende der Zeiten kommen wir zu den Seelen der Vollkommenen und zu den Seelen der Schuldigen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis trauern. Ein jeglicher wird seinen Werken entsprechend aus dem Feuer und der Finsternis errettet werden, mit Ausnahme ... (derer, die vier Todsünden begangen haben: Mord eines Gläubigen, freiwillige Anbetung des Satans, Verleugnung der Taufgnade, Widerstreben gegen das Bußsakrament). Dann kommen wir in diese Welt mit dem Glanze der Sonne, mit der Helligkeit des Mondes, mit dem Schimmer der Sterne, mit der Kraft des Windes, mit dem Schein, der dem Feuer verliehen ist. Bis zu jener Zeit offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt [1].

Ohne Zweifel ist dies einmal ein Schluß der Apokalypse gewesen und wertvoll deswegen, weil er die Weissagung auf Mohammed noch nicht kennt. Aber der ursprüngliche Schluß ist es schwerlich gewesen, da 1. die Verwüstung der Stadt Jerusalem und 2. das „wir“ völlig unmotiviert sind. Der andere Schluß (Brandt MS 48, 21—49, 3) ist vielleicht älter, aber auch nicht ursprünglich; man muß sich mit der Tatsache abfinden, daß die Apokalypse nicht nur in der Einleitung, sondern auch am Schluß nur verstümmelt überliefert ist. Jedenfalls wird in dem überlieferten Text der Weltuntergang unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalems verknüpft; das läßt sich nach R. nur verstehen, wenn die Apokalypse aus der Zeit des Titus stammt, wie die Apokalypse in Mk. 13, die dieselben beiden Ereignisse miteinander verbindet. Dieser Grund wäre zwingend, wenn nicht gerade der entscheidende Satz, auf dem er ruht, die beiden eben genannten Anstöße enthielt. Die parallele Fassung erwähnt zwar auch den Untergang Jerusalems, aber nicht den der Welt.

Andere schwerwiegende Bedenken kommen hinzu. Stünde diese mandäische Apokalypse der Eroberung Jerusalems zeitlich nahe, würde man eine bessere Kenntnis der geschichtlichen Begebenheiten erwarten: Schon Pilatus als „König der Welt“ ist auffällig, noch mehr die Gegenüberstellung des falschen Hibil-Ziwā und des wahren Enōsch-Uthra. Wird jener ausdrücklich mit Jesus identifiziert, so kann dieser nicht mit ihm identisch sein, obwohl er alle seine Züge von ihm ent-

---

1) Mit Bewußtsein bin ich nur darin von R. abgewichen, daß ich Brandt MS 47, 10—14 als jüngeren Zusatz gestrichen habe, um seine Position zu retten. Sollten sie wirklich zum echten Bestande gehören, wie R. behauptet (S. 59), so könnte die Apokalypse frühestens dem 5. nachchr. Jhrh. angehören, da hier Verfolgungen der Mandäer durch die Christen vorausgesetzt werden (vgl. MBHG 75). Von einer Verfolgung durch die Juden ist nicht die Rede (gegen S. 68 f.).



lehnt hat. Will man ihn nicht für eine Phantasiegestalt ausgeben, was auch unwahrscheinlich ist, dann bleibt nichts anderes übrig, als ihn dem Johannes gleichzusetzen. Dadurch wird freilich der Abstand von der Geschichte noch größer, wird doch nicht einmal die Bedeutung der Johannestaufe hervorgehoben. Weder hier noch anderswo haben die Mandäer historische Kunde von dem Täufer bewahrt, obwohl sie ihn im Gegensatz zu Jesus in ihre Religion aufgenommen haben und von seiner Himmelfahrt fabeln (MBHG 79). Das mag schon früh geschehen sein, aber schwerlich darf man wagen, bis ins 1. Jhrh. oder gar in vorchristliche Zeit hinabzugehen. Immerhin ist zu bedenken, daß sich schon in den Evangelien eine merkwürdige Berührung mit der mandäischen Religion findet, auf die R. zuerst aufmerksam gemacht hat (MBHG 41): Wie Hibil-Ziwā bei den Mandäern, so erscheint der „Gerechte“ Abel Mt. 25, 35; Lk. 11, 51 als der erste Gesandte der „Weisheit Gottes“.

Auch der Hinweis auf die gnostische Formel: *σκεῦός εἰμι ἔντιμον* hilft nicht weiter. Gewiß empfängt sie, wie schon Nöldeke sah, ihr Licht aus dem Mandäischen „ein Mana (Gefäß = Gottwesen) bin ich“; aber ob man deswegen geradezu die Übernahme eines mandäischen Sakramentes mit dem dazu gehörigen Text vermuten darf (MBHG 88), ist ebenso fraglich wie die umgekehrte Hypothese; es kann auch eine Wurzelverwandtschaft der Religion der Mandäer mit der Sekte der Markosier vorliegen. Es gibt sogar noch ein zweites, bisher unbeachtetes Beispiel dafür, wie die valentinianische Gnosis und die mandäischen Texte sich gegenseitig erläutern. Karl Müller weist in seinen „Beiträgen zum Verständnis der valentinianischen Gnosis“ (GGN 1920) S. 191 darauf hin, daß *στήριγμα* und *λύτρωσις* ohne Zweifel synonyme Ausdrücke seien, obwohl ihm eine sichere Erklärung dafür fehlt. Nun stehen auch in den mandäischen Liturgien „Gebete der Festigung“ (= Neuschöpfung) und „Gebete der Lösung“ gleichbedeutend nebeneinander, obwohl Lidzbarski (Lit. S. XXIV) seinerseits damit nichts Rechtes anzufangen weiß und trotz der häufigen Bezeugung sogar eine Korrektur erwägt. Unleugbar sind hier geschichtliche Beziehungen vorhanden, die aber erst einer genaueren Untersuchung bedürfen, ehe sie verwertet werden können.

13. Im übrigen wird man R. durchaus beistimmen müssen, wenn er JEM 61 ff. Brandts Hypothese über den Ursprung der eschatologischen Vorstellungen der Mandäer als einseitig und unmethodisch ablehnt. Wie er zeigt, haben die Mandäer vielmehr im großen und ganzen die iranischen Anschauungen vom Aufstieg der Seele übernommen. Wenn diese auch im einzelnen mannigfach voneinander abweichen (JEM 66), so ist doch besonders bezeichnend der Gedanke an die Wachtorte der Ruha und der bösen Sieben, an denen die Seele vorbeiwandern muß. Hierin geht die mandäische Religion über die iranisch-manichäische hinaus, obwohl sie sich auf derselben Linie be-

wegt. Denn während die spätiranische und ebenso die manichäische Religion Sonne und Mond meist aus der Zahl der bösen Dämonen ausnehmen, sind für die mandäische Religion die sieben Planeten an sich böse. Sie setzt damit nur die Entwicklung fort, die bereits im Bundehesch begonnen hat. Denn wie schon Bousset (Hauptprobleme, S. 41ff.) erkannt hat, erklärt sich die Degradation der babylonischen Planetengötter aus dem Zusammenprall der übermächtigen iranischen Religion mit der chaldäischen; dieser Entwicklungsreiz mußte sich unter dem Zwang der ständigen Auseinandersetzung mit den Nachbarn bei den Mandäern noch stärker auswirken als bei den Iraniern.

Es ist R. gelungen, in das Innerste der mandäischen Religion einzudringen und die Vorstellungen von der Erlösung nachfühlend wieder lebendig zu machen, die von Brandt merkwürdig vernachlässigt waren. R. hütet sich vor dem Fehler Br.s, alle Lieder des Ginzā für Totenliturgien zu erklären, aber er ist doch überzeugt, daß die Aufstiegslieder für die Toten eine ältere Gattung sind als die Aufstiegslieder für die Lebendigen, die bei Lebzeiten in der Ekstase vorwegnahmen, was nach dem Tode wirklich geschehen wird. Das ist in der Tat sehr einleuchtend, zumal da sich auch sonst vielfach die lyrisch-geistlichen erst aus den liturgisch-kultischen Liedern entwickeln. Aus diesem Prinzip folgert R. die Priorität der mandäischen Texte gegenüber den Oden Salomos (JEM 95); denn die Oden sind lyrische Erlösungslieder, und mag man sie auch das Gesangbuch einer gnostischen Gemeinde nennen, so fehlt ihnen doch jede Beziehung zu einer Totenmesse. Immerhin ist damit nur eine logische, keine chronologische Priorität der mandäischen Texte bewiesen; diese können jünger sein, aber doch das Ältere bewahrt haben, weil die mandäische Religion der Erlösungsreligion näher steht, von der auch die Oden abhängig sind.

IV. Die apokalyptische Religion des Judentums.

14. Während Anz [1] für die Vorstellung vom Aufstieg der Seele, die er mit Recht für das Zentrum der gnostischen Religion ausgab, babylonische Herkunft behauptete, hat R. durch die Untersuchung der manichäischen und mandäischen Erlösungsreligion, deren Zusammenhang mit der iranischen Religion nicht gut geleugnet werden kann, den iranischen Ursprung des Erlösungsglaubens wahrscheinlich zu machen gesucht. Dabei denkt er nicht an die alte, reine Zarathustra-Religion, sondern an die Volksreligion der Achämenidenzeit. So wenig wir auch von ihr wissen, so sicher ist doch, daß sie mit der babylonischen oder besser chaldäischen Religion, zumal auf ihrem Siegeszuge nach dem Westen, zu einer Einheit verschmolzen war. Man muß darum die beiden Thesen von Anz und von R. miteinander verbinden und sagen: Die Erlösungsreligion ist iranisch-chaldäischer Herkunft.

1) Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897.



Zwei Hauptnamen der Gnosis kann man gewissermaßen als Symbol dafür nennen: Prunikos, das persische *parvanqā* („der Gesandte") in gräzisierter Form, wie Kohut erkannt hat, und Barbelo, die assyrisch-chaldäische Ištar *in Arbelā* [1].

R. hat sich damit begnügt, gelegentlich aus der manichäischen und mandäischen Religion Rückschlüsse auf die ihnen vorausliegende iranische Religion zu machen, aber er hat sich nirgends bemüht, diese spätiranische Religion genauer zu charakterisieren. Und hier klafft die bedenklichste Lücke in seinem ganzen Bau. Starke Übereinstimmungen der Oden Salomos und anderer gnostischer Texte mit manichäischen und mandäischen Vorstellungen haben ihn veranlaßt, den Terminus einer „vormanichäischen Gnosis" zu prägen (s. o. Abs. 6) [2]. Er ist als vorläufige Kennzeichnung nicht übel gewählt, kann aber auf die Dauer nicht befriedigen, weil er zu einer tieferen geschichtlichen Erfassung drängt. Setzt man dafür „spätiranische Gnosis", so würde man wohl den Sinn dessen treffen, was auch R. meint. Aber auch das ist mir noch nicht klar genug.

Die manichäische Religion ist die letzte Stufe der iranischen Religion aus dem dritten und vierten nachchr. Jahrhundert. Ihr voraus geht die Mithrasreligion. Auch sie ist nicht eine rein iranische, sondern eine synkretistische Religion, hauptsächlich mit chaldäischen und später mit kleinasiatischen Bestandteilen durchsetzt; aber sie ruht doch genau so wie der Manichäismus auf dem Grunde der iranischen Volksreligion, nur daß sie eine ältere Stufe repräsentiert, die jedenfalls bis in die frühchristliche Zeit zurückreicht und auf die christliche Gnosis eingewirkt haben kann. Es wäre zu untersuchen, ob nicht alles das, was man bisher in dieser für „manichäische Einflüsse" ausgegeben hat, leichter und besser von der Mithrasreligion abgeleitet werden kann, deren Spuren sich auch im Manichäismus nachweisen lassen, und die vielleicht manches erklären dürfte, was uns bisher rätselhaft geblieben ist. Cumont hat diese Quelle zwar beachtet, aber nicht ausgeschöpft.

Auszugehen ist von der Gestalt des dritten Gesandten, die noch im Turfānfragment M 583 (Psyche 3ff.) den Namen des Mithras bewahrt hat (soghdisch *Mischē*); anderswo heißt er einfach „der (dritte) Gesandte" (oder falsch „der Alte"). Dabei ist dreierlei beachtenswert: 1. Bisweilen spielt er die Rolle des Urmenschen, des Gottes mit den fünf Gliedern [3] (Acta Thom. 27; Bousset, Hauptprobl., S. 67 Anm. 4); 2. bisweilen die des Seelengeleiters (s. o. S. 157ff.) als der „gestaltverändernden" Gottheit (Pognon 129ff. = 189ff.; Bousset, Hauptprobl., S. 74ff.) wie der „gestaltverändernden" Jungfrau

1) Vgl. im 1. Teil unseres Berichts, S. 187.
2) Ebenda S. 190.
3) In Act. Thom. 50 ist „die Taube" = Atargatis (Anāhita); „die Zwillinge" sind Morgen- und Abendstern Azizos und Monimos (Cautes und Cautopates).

(Chotscho I, 25; JEM 173 f.); 3. bisweilen die des eschatologischen Erlösers, der am Ende der Welt sein Bild zeigt, oder des von Osten kommenden Heilsboten (Act. Arch. 13; Bousset, Hauptprobl., S. 75 Anm. 1). Zu Mithras, dem „Sohne Gottes“, als Messias paßt der „Dämonensohn“, der „falsche Mithras“, dessen „Kennzeichen und Reittier ein Stier“ ist (Chotscho II, 5; JEM 7 Anm. 1); der Antimithras ist das einfache Widerspiel des Mithras, und es ist schwerlich erlaubt, hinter jenem eine fremde Göttergestalt zu vermuten wie Teschub (JEM 7 Anm. 1) oder Marduk (HMR 70).

Wenn noch die manichäische Religion Mithras (neben Ahura Mazda) als Urmenschen kennt, dann dürfen wir gewiß dasselbe für die Mithrasreligion voraussetzen. Dann begreifen wir, daß schon Aristides (apol. 7, 1) am Anfang des 2. nachchr. Jahrh. die Verehrung des iranisch-chaldäischen Urmenschen bezeugt, daß schon die heidnischen Phryger Attis als Urmenschen feierten, war doch Attis mit Mithras zu einer Person verschmolzen (Cumont TM I, 180 f.; 212; 235 Anm. 5; 333 u. a. m.). Man darf behaupten: Die Verbreitung des Urmenschen entspricht der Verbreitung der Mithrasreligion. Aber darf man wagen, auch den Menschensohn mit einzubeziehen?

Bisher ist die Mithrasreligion auf dem Boden Palästinas in vorchristlicher Zeit durch kein direktes Zeugnis belegt; wir wußten zwar vom Mithrasdienst in Phönikien durch Funde aus Sidon und aus Sahin bei Aradus, in Ägypten durch Funde aus Memphis und durch literarische Nachrichten aus Alexandria, aber keines dieser Zeugnisse führte über die römische Zeit hinaus, und, von Memphis abgesehen, beschränkte sich die Religion des Mithras, wie es schien, ganz auf die Häfen der phönikischen und ägyptischen Küste. Unsere Kenntnisse haben sich jedoch plötzlich erweitert durch den von Smyly in den Cuningham-Memoirs 1921 mitgeteilten Papyrus, auf den mich Holl zuerst hingewiesen hat; danach gab es schon in der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. ein Mithräum im Fajjûm, also in der ägyptischen Provinz. Vermutlich war es nur für die persischen Söldner bestimmt, aber durch die Soldaten ist ja der Mithraskult auch in weitere Kreise getragen worden. Persische Garnisonen gab es auch in Palästina, und so darf heute die Hypothese von Einflüssen gerade der Mithrasreligion auf die Religion des hellenistischen Judentums, die man früher von vornherein als unwahrscheinlich abgelehnt hätte, nicht mehr als zu kühn gelten.

15. Den ältesten iranischen Einfluß auf die jüdische Apokalyptik findet R. (JEM 248 f.) in den sich ineinander drehenden Rädern des Thronwagens bei Hesekiel; denn dieselben automatischen Reifen kennt Nonnos (Paraph. 10, 102) vom Poldreher Aion: εἰσόκε μίμνῃ Αὐτοματαῖς ἁψῖσιν ἕλιξ κυκλούμενος Αἰών. Daß hier Zusammenhänge vorliegen, ist in der Tat wahrscheinlich, und daß die automatisch sich bewegenden Räder ein Abbild der sich von selbst drehenden Himmelssphären sein sollen, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber das nur an-

geschnittene Problem bedarf genauerer Untersuchung. Wie verhält sich zu diesem Rad das Rad der neuplatonischen Literatur, das Rad in Ode Sal. 23, das Rad des indischen *čakravartin* und das sogenannte „Sonnenrad“ der altindischen Skulpturen? Gehen sie vielleicht alle auf das Rad des babylonischen Himmelskönigs und Weltherrn zurück? Ist dieser höchste babylonische Weltgott schon zur Zeit Hesekiels mit dem höchsten persischen Gott verschmolzen? Die unzähligen Augen auf den Felgen der Räder könnte man mit den 10 000 Augen Mithras kombinieren (Yašt 10), den Glanz des Regenbogens, in dem Jahve erstrahlt, mit dem iranischen Nimbus (*chvarenāh*), die Art, wie Jahve selbst dem Silbergold und dem lodernden Feuer verglichen wird, mit der Feuer- und Lichtnatur der iranischen Gottheiten. Auch Deuterojesaja kennt iranische Vorstellungen, wenn alle Berge verschwinden und alle Hügel eben werden sollen, ein Gedanke, der uns mehrfach für die iranische Eschatologie bezeugt ist (Plutarch: De Isid. et Osir. 47; Bund. 30, 33), der gewiß nicht zweimal gedacht ist und gewiß nicht aus dem Flachland Babylonien stammt. Wenn der Herr der ganzen Welt nach Sacharja in einem Myrtenhain wohnt, so mag man an Ahura Mazda erinnern, dem die Myrten gehören (Bund. 27, 24). Wie er als Spähergott in seinem Palaste sitzt und seine Wagen mit den vierfarbigen Rossen zwischen zwei ehernen Bergen entsendet, das weist allerdings eher auf Mithras hin oder auf den mit Schamasch verschmolzenen Mithras [1]. Obwohl noch keine volle Klarheit zu erreichen ist, sollte man doch die Hypothese R.s in Erwägung ziehen und persische Einflüsse schon bei Hesekiel, Deuterojesaja und Sacharja nicht so schroff ablehnen, wie u. a. Ed. Meyer [2] es wieder getan hat.

16. Am schärfsten hat R. die Gestalt der Weisheit in der jüdischen Spruchliteratur herausgearbeitet und ihren iranisch-chaldäischen Ursprung aufgezeigt. Schon Bousset dachte speziell an Armaiti, während Ed. Meyer (Ursprung II, 105) hier fremde Herkunft leugnet und meint, die Hypostase der Weisheit sei spontan auf jüdischem Boden erwachsen, zumal da sich in der Weisheitsliteratur nicht die mindeste Andeutung eines Dualismus finde. Es ist natürlich zuzugeben, daß in der Spruchliteratur der Dualismus fehlt; aber das beweist nur, daß die Gestalt der Weisheit der jüdischen Spruchliteratur im letzten Grunde fremd ist. Es kommt ja noch ein zweiter schroffer Gegensatz hinzu: Die Spruchliteratur ist ihrem innersten Wesen nach profan und unfromm, wenn auch bisweilen die „Frömmigkeit“ als „der Anfang aller Weisheit“ bezeichnet wird; die Weisheit als Hypostase dagegen ist eine Gestalt des Glaubens.

Der Dualismus ist in Prov. 9 ganz klar ausgesprochen; da stehen Weisheit und Torheit einander gegenüber. Beide wohnen auf einem

---

1) Carl Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten über die persische Rel., S. 155.

2) Ursprung des Christentums II, 1922, S. 95, Anm. 1.

Berge, beide haben ein Mahl bereitet, und beide locken die Menschen zu sich, aber die Weisheit führt zum Leben, die Torheit zum Tode. Von der Weisheit heißt es genauer, daß sie ein Haus auf sieben Säulen gebaut hat. Nach Prov. 8, 22ff. ist die Weisheit Jahves Tochter: Als er die Welt schuf, schuf er zuerst die Weisheit; sie war bei allem dabei, spielend auf dem Erdenrund, und hatte ihr Entzücken an der Welt und an den Menschenkindern. Jes. Sir. 24 schildert, wie die Weisheit, deren Thron ursprünglich auf der Wolkensäule war, in Jerusalem Wohnung nahm; nun ist sie dort eingewurzelt wie der Baum des Lebens, und wer davon ißt, den hungert immer wieder danach. Jes. Sir. 14, 20ff. und 51, 13ff. erscheint die Weisheit als eine schöne Jungfrau, der sich jeder wissensdurstige Jüngling vermählt. Nach dem lateinischen Text von Jes. Sir. 24, 32, der vielleicht schon in der hebräischen Vorlage stand (Smend, S. CXVIIf.) „dringt die Weisheit in die Tiefen der Erde, sucht die Schlafenden heim und erleuchtet die in dem Herrn Hoffenden"; sie steigt also in den Hades hinab und predigt den Toten, wie sie nach Luk. 11, 49ff. + 14, 34f. sich als Erlöserin der Menschen in den Propheten von Abel an bis auf Sacharja immer aufs neue geoffenbart hat, um die Kinder Jerusalems unter ihre Fittiche zu versammeln. Genau so ist in Ode Sal. 33 „die Gnade" die Befreierin von der Macht des Todes; sie heißt auch „die vollkommene Jungfrau" oder „die Richterin" und steigt wie die Weisheit in Prov. 9 auf einen hohen Berg und lockt die Menschen durch ihre Predigt an sich; und wie die Weisheit der Prov. ihr Spiegelbild hat in der Torheit, so steht in Ode 38 der himmlischen Braut die höllische oder der himmlischen Weisheit die Achamoth-Sophia gegenüber.

R. hat zweifellos Recht, wenn er behauptet, daß in der jüdischen Spruchweisheit und in der christlichen Gnosis eine und dieselbe Gestalt der vergöttlichten Weisheit nachweisbar, und daß sie iranischen Ursprungs ist; der chaldäische Einschlag zeigt sich in der Vorstellung von dem Haus des Lebens auf sieben Säulen (MBHG 53ff.; JEM 208ff.). Gewiß kann man die Weisheit von der hermetisch-manichäischen Kore, der Lichtjungfrau, nicht trennen, aber ebenso wenig von der *daēna*[1]. Die von Bousset (Hauptprobleme, S. 336) empfohlene Gleichsetzung mit Armaiti ist deswegen abzulehnen, weil diese kein höllisches Gegenstück hat wie *daēna*, doch mögen beide miteinander verschmolzen sein; Spenta Armaiti, „die fromme Gesinnnung", nach Plutarch die *σοφία*, ist jedenfalls eine Parallele zum „Glauben". Ist das richtig, dann ist die Gestalt der Weisheit ursprünglich die personifizierte Religion, wie noch der Fihrist weiß (s. o. S. 158), und man begreift, daß „Frömmigkeit der Anfang aller Weisheit" sein muß.

---

1) Siehe im ersten Teil unseres Berichtes a. a. O., S. 186f. und oben S. 158f.



17. Für R. ist die Gestalt des Menschensohnes der des iranischen Urmenschen gleichzusetzen (JEM 117 ff.). Nun haben wir aber, was er nicht beachtet, ein vorzügliches Prüfmittel für die Richtigkeit dieser Hypothese; denn vom Menschensohn sind die Gestalten des Hochbetagten und des himmlischen Schreibers unabtrennbar. Alle drei sind sicher nicht jüdisch; aber wenn der eine iranisch-chaldäisch ist, muß das auch für die beiden anderen gelten. Eine eingehende Begründung behalte ich mir vor; hier muß es genügen, die Forschungsergebnisse anzudeuten.

Zum Hochbetagten und zu der Hauptszene, in der er erscheint, Daniel c. 7, gibt es eine genaue Parallele bei Claudianus 400 n. Chr. (de consul. Stilichonis II, 424 ff.), eine Stelle, die auch R. behandelt hat, ohne ihre Bedeutung für die jüdische Apokalyptik zu erkennen (JEM 183 ff.): In der Ferne unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion, der Jahre ungepflegte Mutter, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoße darreicht und wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Grotte von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt die Wächterin, die hochalterige Physis; an allen Gliedern hängen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze (*mansura verendus Scribit iura senex*), indem er den Sternen ihre Bahn zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt; er prüft, was die Planeten der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott an der Schwelle der Höhle; die Physis geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pfosten weit, daß er bequem eintreten kann; und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln und Geheimnissen des Aions wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter (*saecula*), nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen, Silber und ganz im Hintergrund die Schar der Jahre von rötlich schimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (der Sonnengott) das wertvollste Stück und zeichnet es mit dem Namen Stilichos. So wird Stilicho der Konsul des goldenen Jahres, wie bei Daniel der Menschensohn als Herrscher des goldenen Zeitalters eingesetzt wird. Auch bei Claudianus handelt es sich ursprünglich um das goldene *saeculum*, und nur die Rücksicht auf das Konsulatsjahr hat das Zeitalter in ein Jahr verwandelt. Ebenso deutlich ist auf den ersten Blick, daß Stilicho den Sonnengott verdrängt hat; in der Vorlage war Sol der endzeitliche Messias.

Wie bei Daniel, so ist auch bei Claudianus der Herr der Zeiten ein Greis; beide Male verteilt er die Herrschaft und schreibt dazu; beide Male ist für die Weltzeitalter die Vierzahl charakteristisch — nicht in Dan. 7, wo von den vier Diadochenreichen die Rede ist, wohl aber in Dan. 2, wo sich auch die Verbindung mit den vier Metallen wiederfindet. Ed. Meyer (Ursprung II, S. 189 ff.) hat jetzt iranische Her-

kunft für die Vorstellung in Anspruch genommen; sie empfiehlt sich vor allem deswegen, weil es vom Standpunkt des Juden aus unverständlich, vom Standpunkt des Iraniers aus dagegen begreiflich ist, wenn dem persischen ein medisches Reich vorausgegangen sein soll. Darum darf man auch den Aion des Claudianus mit dem iranischen Zrvan und den Sonnengott mit Mithras gleichsetzen. Darauf deutet nicht nur die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sondern auch die Höhle, die ja für die Mithräen typisch ist. Zu dem Sonnengott, der im Gebirge wohnt, passen auch die Metalle, besonders das Gold. Claudianus und Daniel müssen aus derselben Quelle geschöpft haben; auch bei diesem kann der Hochbetagte niemand anders sein als Aion-Zrvan. In dem greisen Planetengott Apk. Joh. 1 hat auch R. mit Recht den Aion erkannt (GGA 1921, S. 168 f.).

18. Im Buche Henoch steht neben dem wahrhaftigen und gerechten Menschen der wahrhaftige und gerechte Schreiber; bisweilen wird er ihm gleichgesetzt, sofern auch er die Funktion des Richters übernimmt (slaw. Hen. 64, 5; Test. Abr., S. 115), und sofern Henoch selbst nach seiner Himmelfahrt nicht nur mit dem Menschensohn, sondern auch mit dem Schreiber identifiziert wird. Als solcher führt er den Namen Metatron. Die wenigen Belege, die wir besitzen, schildern ihn als Seelengeleiter und Totenrichter: er bringt die Seelen der Gerechten Gott dar (Bammidbar rabba c. 12). Auf den Zauberschalen wird Metatron dem Hermes gleichgesetzt, und Montgomery hat gewiß Recht, wenn er hier Hermes als Seelengeleiter auffaßt. Wie die Toten, so führt er auch Mose am Sinai zum Himmel empor; aber während er sonst in der Regel *šalīach* heißt, wird er hier (Sanh. 38 b) mit dem persisch-aramäischen Wort *parvanqā* genannt. „Zwei Engel sind gesetzt über die Toten; einer für die außerhalb Palästinas Wohnenden, der Sammael, der andere für die in Palästina Wohnenden, der Gabriel heißt; beide stehen unter Metatrons Aufsicht“ (Jalk. Rub. § 13; Jalk. Chad. § 44). Das wird aus der iranischen Religion verständlich, die drei Totengötter kennt: Mithras, Sraoscha und Raschnu, von denen meist Mithras als der größte gilt. Man hat Metatron aus dem Griechischen ableiten wollen als *μετάθρονος* oder *μετατύραννος* oder aus dem lateinischen *metator*; aber Kohut (Abh. DMG IV, Lpz. 1866, S. 40) spottet mit Recht darüber, wie die in Babylonien lebenden Juden griechische oder lateinische Termini hätten verwenden oder gar neu erfinden sollen! Er selbst identifiziert Metatron mit Mithras. Der Name des Mithras ist schon früh verstümmelt worden, z. T. aus national-religiösen Gründen, z. T. aus gematrischer Spielerei, um den Zahlenwert von *Šaddaj* zu gewinnen; nach Hieronymus zu Amos 3 (op. Vallarsi VI, 1, p. 257) wurden schon mit dem Namen des M(e)ithras solche Zahlenspielereien getrieben. Die Gleichsetzung Henochs, Noahs, Esras u. a. mit Mithras-Helios erklärt sich aus ihrer Entrückung; sie sind wie er zum Himmel gefahren und können darum wie er als Seelengeleiter,

Richter und Schreiber gelten. Ein seleukidisches Siegel mit der keilschriftlichen Legende *Mitra dupsar* zeigt, daß auch irdische Schreiber sich bisweilen den Namen des himmlischen Patrons wählen (Cumont TM II, 464, Nr. 34 *bis*).

19. Über den Menschensohn gibt 4 Esra 13 den besten Aufschluß. Der Apokalyptiker hat, wie seine nur teilweise richtige Deutung lehrt, den überlieferten Stoff nicht mehr ganz verstanden; aber in der Hauptsache hat er den Sinn treffend erfaßt: die Vision schildert die Hadesfahrt des Menschensohnes, um die „ins Jenseits gewanderten" Nordisraeliten aus der Gewalt des Todes zu befreien. Eine solche Hadesfahrt des Menschensohnes setzt ja auch die (jüdische) Apk. Joh. 1 voraus. Schon Gunkel, H. Schmidt u. a. haben den Menschensohn von 4 Esra 13 für einen ursprünglichen Sonnengott erklärt; aber so einleuchtend diese Auffassung ist — der Menschensohn steigt aus dem Meere auf, fliegt mit den Wolken des Himmels auf einen hohen Berg, um dort mit Feuer seine Gegner zu bekämpfen, und steigt dann in die Unterwelt hinab, um das Heer der Toten zu sich zu rufen und einen Teil der Gebundenen zu lösen, — so schwierig und bisher ungelöst ist das Problem, wie der Sonnengott zum Messias werden konnte. Schon die Bezeichnung „Mensch" für diese Gottesgestalt ist sehr sonderbar.

Die auffälligste Parallele, die uns überliefert ist, findet sich im Manichäismus. Denn 1. ist auch der manichäische „Mensch", genauer Urmensch, eigentlich ein Gott; er heißt der „fünffältige Gott", und an seine Stelle tritt bisweilen Ahura Mazda, bisweilen Zrvan, bisweilen Mithras; 2. hat auch er seinen Sitz in der Sonne, ist also ein Sonnengott; so bezeugt es ausdrücklich Alexander von Lykopolis, und so läßt es sich auch aus anderen Texten erschließen (Bousset, Hauptprobleme, S. 222); 3. gelten auch als seine Waffen die (fünf) Elemente: der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; die Waffen des Menschensohns im 4 Esra sind der „feurige Strom", der „flammende Hauch" und „stürmende Funken", worin schon Bousset wohl mit Recht dieselben Elemente erkannt hat; 4. hat auch der Urmensch eschatologische Bedeutung, ist also nicht nur „Erlöser", sondern auch „Messias" wie der Menschensohn; Beweis dafür sind die neuen Turfäntexte mit ihren Schilderungen vom Weltende.

Aber älter ist Mithras als Urmensch und Endmensch. Seine eschatologische Rolle haben wir aus dem Antimithras-Text der Manichäer (s. o. S. 172) und aus dem Sol als Herrscher der goldenen Endzeit in dem Gedicht des Claudianus (s. o. S. 175) erschlossen. In ältere Zeit, den Beginn der römischen Kaiserzeit, führen uns die kleinasiatischen Inschriften, in denen Augustus, Nero u. a. als Sonnengötter und Bringer der Heilszeit gefeiert werden; auch die vierte Ekloge Vergils aus dem Jahre 40 v. Chr. gehört, worauf mich Ed. Norden verweist, in diesen Zusammenhang. Es ist unnötig und gewiß auch falsch, bei diesen Sonnengöttern stets an Mithras zu denken; aber daß die klein-

asiatisch-syrischen Sonnengötter in dieser wie in mancher anderen Beziehung die Rolle des Mithras übernommen haben, läßt sich besonders deutlich am Hofstil verfolgen.

Mithras war von jeher der Hausgott der iranischen Könige. Aber die Gleichsetzung des regierenden Herrschers mit Mithras läßt sich erst im Alexanderroman nachweisen. Obwohl Cumont (TM II, 39) selbst zugeben muß, daß seine Titulatur dem iranischen Hofstil genau entspricht, hält er doch die zahlreichen Hinweise des griechisch-syrischen Textes auf Mithras für die Phantasie eines griechischen Schriftstellers aus der Zeit der Severer; dann hätte man gewiß nicht nötig gehabt, die Texte so stark zu überarbeiten, wie es gegenwärtig der Fall ist, da die Späteren an dem „Byzantinismus" keinen Anstoß nehmen und gerade den Namen des Mithras haben stehen lassen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit werden wir in dieser Hinsicht dem Roman zuverlässige Kunde aus der Ptolemäerzeit zuschreiben dürfen. Danach war der persische König „Sonne" und „Throngenosse des Mithras", ein „Mithras, der zu seiner Kriegsschar herabgestiegen und zur Hülfe der Perser gekommen sei", also ein leibhaftiger Gott, wenn er eigentlich auch erst nach seinem Tode „als Mithras ausgerufen" wird. Zu diesem iranischen Hofstil stimmt der von Kommagene; wenn sich Antiochus I. als *θεὸς δίκαιος ἐπιφανής* bezeichnet, so ist Mithras in ihm erschienen, wie schon Puchstein erkannt hat (Reisen 341 ff.). Da er am 16. (Audnaios) geboren war, dem Tag des Mithras, so durfte sich Antiochos wohl als eine Offenbarung des Mithras betrachten. Dann ist das Prädikat des *θεὸς ὅσιος καὶ δίκαιος*, das uns besonders in Lydien, Phrygien und Galatien begegnet, von Mithras auch auf andere Sonnengötter, himmlische und irdische, übertragen worden; es ist auch das Prädikat des Menschensohnes, des (eschatologischen) Königs der Juden.

20. Antiochus IV. Epiphanes wollte alle Völker seines Reiches durch gemeinsamen Monotheismus zu einer politisch-religiösen Einheit verschmelzen (1 Makk. 1, 41 ff.). Der Gott, dessen Kult er auch in Jerusalem einführen wollte, war ein „Gott der Festungen", also ein Kriegsgott (Dan. 11, 36 ff.). Sein Kult war bildlos; denn das „verwüstende Scheusal" bestand nur in einem auf den Brandopferaltar aufgesetzten zweiten Altar (1 Makk. 1, 59). Diese sonderbare Bezeichnung erklärt sich, wie Nestle zuerst gesehen hat, als Verstümmelung eines ursprünglichen *baʿal šamajim.* Der Kriegsgott war also zugleich ein Himmelsgott und in diesem Sinne ein *Ζεὺς Ὀλύμπιος* (2 Makk. 6, 2). Sein Jahresfest fand am 25. Dezember statt (1 Makk. 1, 59); er war also auch ein Sonnengott. Genauer war es ein Bakchosfest, bei dem man in Kränzen von Epheu dem Dionysos zu Ehren einherziehen mußte (2 Makk. 6, 7). Der Einzige, auf den alle diese Prädikate zu passen scheinen, ist Mithras.

Wir erinnern uns, daß auch Dusares, der Wein- und Sonnengott der Nabatäer, auch *Ζεὺς τέλειος* genannt, am 25. Dezember sein Ge-

burtsfest in Petra und Elusa hatte, wie in Alexandrien Helios oder Aion Kronos [1]. Dusares stammt von einer *Παρθένος* oder *Κόρη*, die die Nabatäer *Χααμοῦ* nennen, eine Nebenform zu *Χααβοῦ*: wie die *ka'ba* in Mekka, so heißt in Petra der „würfelförmige Stein" *ka'bû* = petra genetrix; Dusares ist also wie Mithras aus dem Felsen geboren, und die Dusarien dürften wie die Dionysien Jerusalems oder die Kronien Alexandriens auf ein Mithrasfest zurückgehen, obwohl bisher der 25. Dezember nur als Geburtstag des Sol invictus bezeugt ist.

Wie Wellhausen gezeigt hat, lebt das ursprünglich heidnische Fest, das sich schnell die Herzen der (hellenistischen) Juden eroberte, als Tempelweihfest weiter; um es zu „entgiften", deutete man es als Chanukka-Fest um. Es heißt ebenso wie das christliche Epiphanienfest ein Lichterfest (*τὰ φῶτα* Jos. Ant. XII, 7, 7) und hat wie dieses seinen Ursprung in der iranisch-chaldäischen Mithrasreligion. Das lehrt besonders deutlich der Brief (2 Makk. 1, 10 ff.), der um 100 v. Chr. das Tempelweihfest den ägyptischen Juden empfehlen will und die Festlegenden mitteilt. Diese beziehen sich sämtlich auf das heilige Opferfeuer und sind nur aus iranischen Vorstellungen verständlich. Das Fest, das mit dem Anzünden des Opferfeuers und der Lichter überhaupt zusammenhängt, wird naturgemäß an dem Tage gefeiert, wo der Sonnengott geboren oder die Sonnenlampe neu angezündet wird.

Trotz der Tempelschändung ließ sich das von Antiochus IV. eingeführte Fest nicht wieder beseitigen, — ein Beweis dafür, wie reif das damalige Judentum für die Hellenisierung war. Immerhin wurde durch sein unbesonnenes Vorgehen die Entwicklung gestört. Das offizielle Judentum wandte sich von der hellenistischen Religion ab und wurde zur starren Gesetzesreligion, die ihren endgültigen Ausdruck im Talmud fand. Eine andere Strömung, die man als das inoffizielle Judentum bezeichnen kann, führte in gerader Linie zu Jesus und spaltete sich dann dank den Bemühungen eines Paulus, der den lebendigen Fluß der Entwicklung in die Großkirche ablenkte, während der tote Arm der Apokalyptik in die Gnosis mündete. Mag auch die Apokalyptik mehr eschatologisch, die Gnosis mehr soteriologisch gerichtet sein, dennoch ist jene auch soteriologisch, diese auch eschatologisch; man braucht die Unterschiede nicht zu leugnen, darf sie aber auch nicht übertreiben, sondern muß zugeben, daß die Gnosis Geist vom Geiste der Apokalyptik ist. Dies gezeigt zu haben, ist das Hauptverdienst R.s.

Seine Ausführungen dürften noch überzeugender wirken, wenn er die Einflüsse der Mithrasreligion mit in diese Entwicklung hineinstellte. Dann würde sich auch noch ein anderes Rätsel lösen. Aus inneren Gründen hat man vermutet, daß eine Reihe sagenhafter Erzählungen im Leben Jesu, die Weihnachtserzählung, die Geburt durch die Jung-

1) Vgl. Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes (SBA 1917. S. 402 ff.), und JEM 195 ff.

frau, die Anbetung der Magier und der Kindermord, die Versuchung, die Taufsage, die Verwandlung von Wasser in Wein, und überdies die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls weder im Christentum noch im Judentum entstanden sein können, sondern daß sie irgendwoher aus der Fremde stammen müssen. Über ihren Ursprung sind die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Wir wußten wohl, daß es zu allen diesen Erzählungen und Bräuchen merkwürdige Parallelen in der Mithrasreligion gibt; aber solange man auch darauf geachtet hat, von den Tagen der Kirchenväter an bis auf Cumont herab, war es ausgemacht, daß die christliche Religion die Geberin, die Mithrasreligion die Empfängerin oder Nachahmerin sei. Und obwohl man einerseits den fremden Ursprung dieser Erzählungen und Bräuche im Urchristentum erkannt, und obwohl man andererseits den starken Einfluß der iranisch-babylonischen Religion auf das Judentum klargestellt hat, wagte man doch bisher nicht, was man jetzt wagen darf: das Verhältnis von Mithrasreligion und Christentum umzukehren.

Die Mithrasreligion verdankt ihre Wirkung in der damaligen Welt und vor allem auch auf das Judentum dem sittlichen Gehalt, der ihr innewohnt. Das zeigt sich in dem Beiwort des Mithras „der gerechte Gott", „der heilige Gott"; das zeigt sich auch in den Beiworten anderer Gottheiten, auf die Mithras und sein Götterkreis Einfluß erlangten. Wenn Atargatis „die gute Göttin", wenn der Lichtbringer Monimos „der gute Knabe", wenn Dusares „der vollkommene Gott", wenn Kore „die vollkommene Jungfrau", wenn Antiochus I. von Kommagene „der gerechte Gott", wenn der jüdische Menschensohn „der gerechte Mensch" heißt, so sehen wir hier überall die Spuren derselben ethischen Religion, die der israelitisch-jüdischen Religion kongenial ist und darum auch auf die besten und frömmsten Geister des Judentums einen tiefen Eindruck machen mußte. Ist die Mithrasreligion älter als das Christentum, dann wissen wir endlich, woher Taufe und Abendmahl und woher alle die rätselhaften Züge in den Christuserzählungen stammen.

Bis diese Probleme ihre Lösung finden, bedarf es noch vieler Einzeluntersuchungen, bei denen Philologen und Theologen sich gegenseitig fördern können. Wir Theologen sind jedem Philologen dankbar, der sich zum Mitforschen auf diesem Gebiet entschließt; die Ernte ist groß, und der Arbeiter sind wenige. Alle Abweichungen in der Auffassung der überlieferten Tatsachen und Texte sind Beweise für die reichen Anregungen, die ich den Schriften Reitzensteins schulde, und wenn die Abhängigkeit mehr in der Form der Gegensätzlichkeit zum Ausdruck kommt, wie es bei einer kritischen Auseinandersetzung natürlich ist, so betrachte ich mich doch nicht als seinen Gegner, sondern als seinen Mitarbeiter, da wir beide demselben Ziel der Wahrheit zustreben.

Aus der liturgiewissenschaftlichen Forschung

Von P. Cunibert Mohlberg, O. S. B., in Maria Laach

In der Liturgiewissenschaft handelt es sich nicht nur um eine rein akademische Sache. Die Liturgie ist vielmehr eine jener großen Mächte, die berufen sind, an der neuen Welt geistigen und religiösen Lebens mitzubauen. Wer, sei es nun durch wissenschaftliche oder durch praktische Arbeit, der Erneuerung liturgischen Lebens dient, genügt eben hierdurch tiefsten, von ihr selbst vielleicht noch nicht begriffenen Forderungen unserer Zeit. Wollten wir, wonach unsere Zeit verlangt, in zwei Worten zusammenfassen, so könnte es wohl am besten geschehen, in den Worten „Fontes et ordo": die echten Quellen geistigen Lebens erschließen und die grundlegenden Ordnungen des Seins und Handelns wieder zur Geltung bringen. Die Liturgie aber sollte beides sein: Quelle und Ordnung des Lebens.

Aus dieser Anschauung heraus wurde schon 1918 das literarische Unternehmen der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen geboren [1].

Trotz der Schwierigkeiten, die die seither eingetretenen Zeitverhältnisse schufen, können wir heute schon auf wertvolle Veröffentlichungen

---

1) Das Verdienst, den Gedanken eines organisierten Zusammenschlusses der liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen in Fluß gebracht zu haben, gebührt dem ehemaligen Franziskanerprovinzial Dr. P. Beda Kleinschmidt: „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland" (Theol. Revue 16 [1917], Nr. 19/20, Sp 433/9). Die Verwirklichung des Planes fiel zunächst dem Berichterstatter zu; vgl. C. Mohlberg, „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland" [Vorschläge und Anregungen] (ebenda 17 [1918], Nr. 7/8, Sp. 145/51) und „Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung" (Heft 1 der „Lit. Forsch.", Münster, Aschendorff, 1919. Vgl. darüber Schians Referat in ZKG. III, S. 224 f.), sowie in Heft 1/2 der „Lit. Quellen" [1918], S. VII—X: „Zur Einführung". Siehe auch Theol. Revue 17 [1918], Sp. 278 f. Die Herausgabe der „Lit. Quellen" wird von P. C. Mohlberg O. S. B. (Maria Laach) und A. Rücker (Breslau) besorgt. Die Herausgabe der „Lit. Forschungen" hat außerdem noch F. J. Dölger (Münster) mit übernommen. Beide Unternehmungen erscheinen im Aschendorffschen Verlag, Münster. An zusammenfassenden Berichten über das Unternehmen seien noch genannt: A. Baumstark, Ein liturgiewissenschaftliches Unternehmen deutscher Benediktinerabteien (Dtsch. Litztg. 40, 1919, Nr. 47/48, S. 897—905. 921—927); Ders., im Oriens Christ. N. F. 9, 1920, S. 132 ff.; Hugo Dausend, Zur liturgischen Bewegung in Deutschland (Theologie und Glaube 11, 1919, Heft 3/4, S. 121 ff.); Pl. Simon, Ein liturgiegeschichtliches Unternehmen (Lit. Handw. 55, 1919, S. 301—306); Rendtorff, Neuere Beiträge zur liturgiegeschichtlichen Forschung (Theol. Litztg. 45, 1920, S. 5 ff.); Joseph Braun in: Stimmen der Zeit 98, 1920, S. 317—321.



hinweisen. So hat der Berichterstatter, P. Mohlberg, für die „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ „Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung“ [1] besorgt, das in seiner dreifachen Bedeutung als Hauptvertreter dieser Überlieferung, als Übergangs-Sakramentar von gelasianischer zu gregorianischer Gebetsform, als ältestes Meßbuch der für die Liturgiegeschichte so bedeutungsvollen Abtei St. Gallen eine geschichtliche Originalität eigenster Art darstellt. Hans Lietzmann hat in seiner Ausgabe des „Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar“ [2] die für die Zukunft einzig wissenschaftlich benutzbare Ausgabe dieses überragendsten Denkmals altrömischer Meßliturgie geschaffen. Für die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ hat wiederum zuerst Referent in seinem schon oben (S. 181, Anm. 1) angeführten Einführungsheft rückblickend auf die Arbeiten und Arbeiter der Vergangenheit der fernen und nächsten Zukunft der liturgiegeschichtlichen Forschung „Ziele und Aufgaben“ gestellt. Ihm ist zunächst Franz Jos. Dölger, der auf katholischer Seite führende Vertreter der Religionsgeschichte, mit einer religionsgeschichtlichen Studie zum Taufgelöbnis: „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze“ [3], sowie mit einer weiteren über die Ostrichtung beim Gebete gefolgt [4]. Eine schon vor dem Kriege gereifte Studie über die „Nichtevangelischen syrischen Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends“ [5] von A. Baumstark, dem Herausgeber des Oriens Christianus, der bereits früher über die Aufgaben und Aussichten der Perikopenforschung im Orient schrieb [6], ist bestimmt, für das Gebiet einer großzügigen Perikopenforschung im Geiste vergleichender Liturgiegeschichte als methodologisches Vorbild zu dienen, und behält diese Bedeutung auch neben der schon während der Kriegszeit erschienenen kürzeren Arbeit von A. Rahlfs über die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen [7].

An weiteren Heften stehen für die nächste Zukunft folgende in Aussicht: Für die „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ eine Ausgabe des Obsequiale Ottos IV. von Konstanz und der anderen Ritualbücher dieses Sprengels von P. A. Dold, O. S. B., ferner von H. Lietzmann und A. Rücker die koptische Kyrillos- und die syrische Jacobs-

---

1) St. Gallen Sakramentar-Forschungen I, 1918. Mit 2 Taf. CIV und 292 S. Heft 1/2 der Lit. Quellen.

2) Heft 3 der Lit. Quellen. 1921. XLVIII und 186 S. mit Registern von H. Bornkamm.

3) Lit. Forsch. Heft 2. 1919. XII und 150 S.

4) Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Lit. Forsch. Heft 4/5. 1920. XII und 342 S.

5) Lit. Forsch. Heft 3. 1921. XII und 196 S.

6) Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1913, Nr. 9/13.

7) Heft 5 (Berlin 1915).



liturgie in kritischer Ausgabe, von P. A. Wilmart die Herausgabe eines gallikanischen Sakramentars der Ambrosiana zu Mailand, endlich vom Referenten die Fortsetzung der St. Galler Sakramentarstudien und eine kritische Ausgabe des Micrologs von Bernold von Konstanz. In den „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ wird zunächst eine Arbeit des Musikgelehrten E. Wellesz (Wien) die Aufgaben und Probleme der orientalischen Kirchenmusik behandeln und dann eine Studie „Lumen Christi“ die Reihe der Dölgerschen Darbietungen über den Zusammenhang von Sonnenkult und Christentum fortführen. In der Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen dem Gebetsteil des siebenten Buches der Apostolischen Konstitutionen und der synagogalen Liturgie wird eine Arbeit von A. Baumstark weit über Boussets einschlägige Untersuchung [1] hinausführen, und Hanne, ein Schüler von H. Lietzmann, liefert eine Arbeit über die Adventsliturgie, die viel Neues verspricht.

Neben all diesen der Quellenedition und der Forschung gewidmeten Einzelheften drängte das Hauptunternehmen mit innerer Notwendigkeit auch zur Schaffung eines periodischen Organs, das unter dem Titel eines Jahrbuches für Liturgiewissenschaft im Spätjahr 1921 sein Erscheinen eröffnet hat.

Schon in der ursprünglichen Ankündigung [2] der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen waren für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Quellen durchgezählte Sammelhefte als „Gesammelte kleine Quellen“ und für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Forschungen Sammelhefte als „Gesammelte Aufsätze“ in Aussicht gestellt. Danach [3] war an Stelle dieser mehr oder weniger zusammenhanglosen Hefte ein „Archiv für Liturgiegeschichte“ angekündigt, das in zwanglos erscheinenden Heften außer kleineren Quellen und Forschungen geringeren Umfanges kritische Nachrichten über Funde und Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte bringen und somit der Verselbständigung der Liturgiegeschichte vorarbeiten sollte. Nachdem eine stetige Mitarbeit auf diesem Gebiete tätiger Gelehrter gesichert war, konnte an Stelle dieses geplanten unregelmäßig erscheinenden Archivs an die regelmäßige Veröffentlichung eines „Jahrbuches“ gedacht werden.

Auch das Forschungsgebiet erfuhr dabei eine Erweiterung. Während vorher nur die geschichtliche Ergründung der Liturgie ins Auge gefaßt worden war, drängte sich die Überzeugung auf, daß hiermit allein dem Gegenstande nicht Genüge geschehe. Und neben die Erforschung der Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes trat die Auf-

1) W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buche der apostolischen Konstitutionen. In den Nachrichteu der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1915, S. 435/89.

2) Theol. Revue 17, 1918, Sp. 279. Vgl. auch C. Mohlberg, Ziele und Aufgaben, S. 44.

3) C. Mohlberg a. a. O., S. 1. 46.

gabe, ihn in seinem inneren systematischen Zusammenhange zu erfassen. Während, um ein Bild zu brauchen, die Liturgiegeschichte durch Längsschnitte sein Werden aufzeigte, sollte der systematische Teil der Disziplin in Querschnitten seine Struktur bloßlegen. So trat an die Stelle des geplanten „Archivs für Liturgiegeschichte" das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", das gleichmäßig der geschichtlichen und systematischen Forschung dienen wird. In beiden Fällen Wissenschaft; denn hier wie dort handelt es sich darum, mit methodischer Vollständigkeit die ganze Masse des Gegebenen in seiner Entwicklung und in seinem Sein zu erfassen, um dann seinen Sinn und seine Gesetze herauszuholen.

Gehen die Absichten, die bei der neuen Schöpfung bestimmend sind, in Erfüllung, dann wird das Jahrbuch folgendes leisten: Einmal dazu beitragen, daß die Lehre von der Liturgie als selbständige theologische Disziplin neben die bereits bestehenden tritt, daß die zur Zeit noch häufig eintretenden Vermengungen mit Kirchengeschichte, kanonischem Recht, Pastoral, Lehre vom geistigen Leben usw. aufhören und eine reinliche Scheidung des liturgischen von den übrigen theologischen Forschungsgebieten vollzogen würde; daß ferner, was mit dem Gesagten mehr oder weniger gegeben ist, die Liturgiewissenschaft sich ihrer besonderen Forschungsziele und -methoden und Hilfsmittel klarer bewußt würde; und endlich könnte es vielleicht gelingen, der liturgiewissenschaftlichen Forschung eine Art Mittelpunkt zu geben. Es ist dies um so notwendiger, da ja die Liturgie in stets steigendem Maße als Forschungsobjekt auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung gewinnt. Es sei nur hingewiesen auf die vergleichende mittellateinische, byzantinische und orientalische Philologie, Kulturgeschichte, Archäologie, Musikgeschichte usf. All diesen Disziplinen ist gewiß ein Dienst geleistet, wenn ein Organ für liturgiewissenschaftliche Forschung geschaffen wurde, das bisher noch nicht vorlag.

Was die innere Gliederung des Jahrbuches selbst angeht, so zerfällt es dem Gesagten entsprechend in drei Teile: Der erste ist der liturgiegeschichtlichen Forschung gewidmet und bringt kleinere Beiträge zur Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes. Der zweite enthält Arbeiten über die systematische Seite des Liturgischen. Der dritte endlich sucht durch kritische Berichte über das zu orientieren, was auf speziell liturgischem Gebiete, aber auch in der übrigen Forschung für unsere Wissenschaft bedeutungsvoll erscheint. Endlich soll das Jahrbuch den Kreis von Freunden, die sich in dem Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft zusammengeschlossen haben, fortlaufend über den Umfang und den Fortschritt unserer wissenschaftlichen Arbeit unterrichten und neue Freunde werben. Ein so gewaltiges Unternehmen, wie es das Unserige ist, bedarf, um lebensfähig zu bleiben, eines starken materiellen und ideellen Rückhaltes. Andererseits hat das gesamte von Maria Laach ausgehende liturgische Unternehmen nur dann ein Recht

auf die dauernde Hilfe seiner Freunde, wenn wir es durch den Nachweis des Geleisteten und Erstrebten immer wieder erwerben. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten daher das Jahrbuch zu bedeutend ermäßigtem Preise.

Einer der Meister unserer Wissenschaft, Abt Fernand Cabrol, schrieb 1907: „L'Allemagne, on ne peut le nier malgré un certain nombre de travaux excellents n'a pas pris à ces études l'intérêt et ne leur pas apporté cette collaboration que l'on pouvait attendre d'un pays où les études historiques ont été cultivées avec tant de suite et de succés.“ [1] Wir sind überzeugt, daß wir für die Ehre der deutschen Wissenschaft eintreten, wenn wir durch unser Unternehmen zeigen, daß dieser Vorwurf nicht mehr zu Recht besteht.

---

1) Introduction aux études liturgiques, Paris 1907, S. 115.

Literarische Berichte und Anzeigen [1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Über Aufgabe und Methode der Geschichtswissenschaften, vor allem in Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts „Völkerpsychologie" einerseits, Heinrich Rickerts strenger Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaften anderseits, schrieb der Sprachforscher Hermann Paul (Berlin, Vereinigg. wiss. Verleger, 1920. 57 S.). Auch P. unterscheidet zwar zwischen der „Naturwissenschaft" im Sinne der Wissenschaft von der Materie und den ihr als etwas Selbständiges gegenüberstehenden Wissenschaften von den seelischen Zuständen und Vorgängen, will aber schon im Blick auf die Existenz einer „historischen Naturwissenschaft", insbesondere aber wegen der jeder tieferen geschichtlichen Betrachtung anhaftenden Tendenz zum Vergleich der Tatbestände, zur Zusammenfassung der Einzelheiten zu Arten, zur Kausalerklärung, zur Zurückführung der historischen Kombinationen auf ihre Elemente u. dgl. Natur- und Geschichtswissenschaft nicht als zwei voneinander ganz verschiedene Dinge einander gegenübergestellt wissen. Bei aller Ablehnung einer konsequent individualistischen und atomisierenden Auffassung der Geschichte verbietet ihm doch anderseits sein durch eine gewisse Skepsis gekennzeichneter, positivistischer Standpunkt, für die Geschichtszusammenhänge Gesetze von naturgesetzlicher Geltung aufstellen zu wollen. Für die von ihm entwickelte „Prinzipienwissenschaft" holt er die Belege zumeist aus seinem Fachgebiet, obwohl er S. 15 gelegentlich zum Ausdruck bringt, daß die Sprachgeschichte doch vielleicht nicht ganz geeignet ist, an ihr die Methodik aller Geschichtswissenschaft zu illustrieren: „Je mehr bewußte Überlegung mitspricht, um so eigenartiger gestalten sich die Geschehnisse, um so schwieriger wird es, sie genau zu analysieren und ihre Teile unter allgemeine Kategorien zu bringen".

Theodor L. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte (Tübingen, Mohr, 1921. VIII, 373 S.), gibt sich zwar in seinem 1. Abschnitt (Kurze Darstellung der Geschichtsphilosophie Spenglers) und in seinem, die Ergebnisse des großen methodologischen und geschichtsphilosophischen Hauptteils („Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie", S. 42—270) auf das Beispiel Spenglers anwendenden 3. Abschnitt als eine Kritik Spenglers, geht aber doch weit darüber hinaus und bildet, wie sein Untertitel mit Recht sagt, eine „Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie". Er tritt dabei, indem er die drei theoretischen Grundfragen, die Tatsachenfrage, die Wesentlichkeitsfrage und die Erkenntnisfrage, sowie ihr Verhältnis zueinander gleich scharf ins Auge faßt, nicht nur an die erkenntnistheoretische, sondern auch an die

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Fr. A. Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.



systematisch-metaphysische Aufgabe heran, prüft nicht nur die Voraussetzungen der erkenntnismäßigen Bearbeitung der historischen Wirklichkeit, sondern sucht auch teleologisch die Ergebnisse dieser Wirklichkeit zu einer „Erkenntnis- d. h. Verständnis-Einheit" zusammenzuschließen, davon überzeugt, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte „trotz Spengler keineswegs unmöglich oder sinnlos ist". Wie hierin, so weicht er vor allem in der Kritik der Wertung der Intuition als einer für das historische Erkennen nach Sp. besonders und grundsätzlich charakteristischen Erkenntnisform, aber auch in der Beurteilung des von Sp. bei seiner Konstruktion der Einzelkultur, wie bei seinem Kulturenvergleich als „Wesentlich" Betonten, ferner in seiner eigenen Wertung der schöpferischen Persönlichkeit, durch seine Ablehnung des schicksalmäßigen Entwicklungsschemas und der Vorausbestimmbarkeit der Geschichte u. dgl. m. entscheidend von Sp. ab. „Spenglers Morphologie wird keinesfalls ‚die' Morphologie der Geschichte sein". Der Nachweis der Willkürlichkeit, Zwiespältigkeit und daher Unklarheit vieler von Sp. gebrauchten Begriffe, auf den H. viel Mühe verwendet, ist übrigens auch von anderen Kritikern Sp.s geführt worden; vgl. z. B. Heinrich Scholz Zum Untergang des Abendlandes, Berlin, Reuther und Reichard, 1921 [2]; Kurt Sternberg, Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes" (Kantstudien 27, 1922, S. 101—137). Aus den vor allem der Einzelnachprüfung der Sp.schen Aufstellungen gewidmeten Studien interessieren den Kirchenhistoriker in erster Linie: Hans von Soden, Sp.s Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte (in: Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichs, 1921, S. 459—478); O. Th. Schulz, Der Sinn der Antike und Sp.s neue Lehre, Gotha, Perthes, 1921; und die auf die Philosophie-, Kunst-, Musikgeschichte bezüglichen Aufsätze im Sp.heft des „Logos", Bd. 9, H. 2 (Tübingen, Mohr, 1921).

Nur im Zusammenhang mit den voraufgegangenen 9 Bänden der „Völkerpsychologie" Wilhelm Wundts könnte deren Schlußband unter dem Titel „Kultur und Geschichte" gewertet werden, dessen Erscheinen der 1920 Verstorbene noch erlebt hat (Leipzig, Alfred Kröner, 1920. IX, 478 S.), und mit dem er sein 1900 begonnenes Hauptwerk vollendet hat. Dieser Band hat sich die Aufgabe gestellt, nicht nur den wesentlichen Ertrag der früheren Einzelbände über Sprache, Kunst, Mythus, Kultus, Gesellschaft, Recht und andere Kulturgebiete kurz zusammenzufassen, sondern damit zugleich der Einzelbehandlung nun auch eine völkerpsychologische Behandlung des Ganzen der menschlichen Kultur folgen zu lassen. Diese „Psychologie der Kultur mit Rücksicht auf deren Entwicklung innerhalb der Geschichte" — so erläutert er selber den obigen kurzen Titel — gibt W. zunächst in der Form eines Längsschnitts: „Die Entwicklung der Kultur" und zwar nicht, wie sonst meist, nach der Stufenfolge des wirtschaftlichen Lebens, sondern nach der der Gesellschaftsform (Primitive, Sippen- und Stammeskultur, Nationale Kultur, Internationale Kultur), wobei leider über die neuzeitliche Kultur zu schnell hinweggegangen wird; das hier zur Ergänzung berufene, übrigens auch als Sonderdruck erschienene Schlußkapitel des Ganzen „Die Zukunft der Kultur" (S. 423—464; Sonderdruck 54 S.) geht im wesentlichen nur auf die politischen, inner- und außenpolitischen Tendenzen, vor allem die mit Deutschlands Zukunft zusammenhängenden, ein, und der den Hauptteil des Bandes bildende Querschnitt durch die Kultur, gleichsam die Zustandsübersicht, die deren Gebiete (Bodenkultur, Tierzucht, Technik, Volkswirtschaft, Staat und Gesellschaft, geistige Kultur, d. h. Kunst, Wissenschaft, Religion) vom Standpunkt des einheitlichen Zusammenhanges der Kultur aus knapp behandelt, zieht

doch auch die historischen Linien vom Jetzt aus rückwärts nicht lückenlos, so daß jene angedeutete Lücke in der Kulturgeschichte bleibt. Daß in diesem Schlußband auch die religionsgeschichtlichen und religiösen Fragen nicht fehlen, ist bei W.s Auffassung vom Kulturzusammenhang selbstverständlich; er verarbeitet hier das Material seiner drei Bände über „Mythus und Religion" (über „Wundts Bedeutung für die Theologie" vgl. Karl Thieme in „Ztschr. f. Theol. u. Kirche" NF 2, 1921, S. 213—238; Kurt Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, [2] 1920, Leipzig, Klinkhardt).

Wenn wir hier auf den 1921 herausgegebenen Band 3 der 16-bändigen Allgemeinen Weltgeschichte von Georg Weber, die seit einiger Zeit in vollständiger Neubearbeitung durch den Berliner Historiker Ludwig Rieß im Verlag Wilhelm Engelmann, Leipzig, erscheint, ausdrücklich hinweisen, so geschieht dies, weil dieser die Zeit von 133 v. Chr. bis 326 n. Chr. behandelnde Band (XVI, 725 S.) inmitten des reichen, zur Darstellung gebrachten Stoffes mit Einschluß des geistes- und religionsgeschichtlichen Stoffes der genannten Jahrhunderte auch „das Emporkommen des Christentums", wie der Untertitel besagt, zu behandeln hatte, und weil solche gesamt-weltgeschichtlichen Werke ohne Frage die uns am Herzen liegende Kenntnis der Christentumsgeschichte in weitere Kreise hineinzutragen vermögen als eine Spezialkirchengeschichte. Deshalb muß dem Kirchenhistoriker an einer sachgemäßen Behandlung auch dieses Gegenstandes inmitten der „Weltgeschichten" unendlich viel liegen, und es ist für ihn erfreulich, wenn er sieht, daß der Universalhistoriker auch die kirchenhistorische Arbeit verwertet, wie dies Rieß — wenn auch nicht immer in theologisch ganz einwandfreier Formulierung — im vorliegenden Band getan hat, oder wie dies auch den bisher erschienenen Bänden der neuen Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung, die unter Leitung von Ludo Moritz Hartmann seit 1919 erscheint (Gotha, Fr. A. Perthes) trotz der bemerkbaren Lücken nachgesagt werden kann. Aus dieser kommen bisher für den Kirchenhistoriker der 3. Band, die von H. selber mit J. Kromayer behandelte „Römische Geschichte" (1921. 384 S.) von der italischen Vorgeschichte an bis zur Loslösung Italiens vom Orient, sowie die Bände 4 und 5, die Darstellung des „Mittelalters bis zum Ausgange der Kreuzzüge" durch S. Hellmann (1920. VI, 350 S.) und des „Späten Mittelalters" durch Kurt Kaser (1921. VI, 278 S.) in Betracht. Aus dem Gesagten geht hervor, daß diese H.sche „Weltgeschichte" im Unterschiede von der W.schen einheitlich bearbeiteten je in ihren einzelnen Teilen von Fachmännern bearbeitet ist, die aber durch ihre Einstellung auf die Laienleser und durch die im Vergleich mit der W.schen „Weltgeschichte" stärkere räumliche Beschränkung auch vor Spezialistentum bewahrt geblieben sind. Dazu tritt der Unterschied der Anlage der beiden genannten „Weltgeschichten". Die H.sche ist geographisch aufgebaut, insofern sie die Geschichte des vorderasiatisch-europäischen Kulturkreises von der des ostasiatischen und der des amerikanischen gesondert zur Darstellung bringen will und innerhalb jener ersten Abteilung wieder Orient, Griechenland, Rom und das Imperium Romanum (einschließlich Byzanz) in parallelen Sonderbänden schildert; im Mittelalter beherrschen das deutsche Reich und die im Spätmittelalter erstarkenden westeuropäischen Monarchieen (Frankreich, England, Spanien) die Darstellung, wenn auch das übrige Europa peripherisch je an seinem Ort mitberücksichtigt ist. Im Unterschied davon begegnet bei Weber-Rieß die synchronistische Art der Darstellung, die vor allem die Zeitverwandtschaft auch der voneinander geschiedenen Kultur- und Geschichtskreise zur Geltung bringen will, auch da, wo innere Ver-

bindungen fehlen und die hier nebeneinander gestellten oder ineinander gezogenen geschichtlichen Gebilde tatsächlich getrennt voneinander und im wesentlichen selbständig heranwachsen und sich entwickeln. In dieser Methode liegen Gefahren, aber auch ohne Zweifel Vorteile, die der taktvolle Historiker auszunützen verstehen wird. Die Bände des H.schen Geschichtswerkes sind übrigens durch ihr bewußtes Eingehen auf die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und die Entwicklung der inneren Politik charakterisiert, die eingehender geschildert werden, je bleibender ihre Wirkung war. Hellmann z. B. sieht a. a. O. in der Ausbildung der Institutionen, die die älteste Grundlage unserer staatlichen und gesellschaftlichen Existenz bilden, geradezu die erste historisch bedeutsame Tendenz der mittelalterlichen Geschichte (neben der anderen Tendenz zur Vereinigung des Abendlandes zu einer Staaten- und Völkergemeinschaft) und behandelt die einschlägigen Fragen dementsprechend ausführlich; für die beiden anderen Bände vgl. z. B. Bd. 3, S. 204ff. über die wirtschaftlichen Grundlagen in West- und Ostrom in der Zeit des Untergangs der antiken Welt, Bd. 5, S. 47ff. die wirtschaftliche Vorherrschaft der mitteleuropäischen Völker; frühkapitalistische Epoche im Spätmittelalter; S. 211ff. Europäisches Wirtschaftsleben im Ausgange des MA. Auch Weber - Rieß ist keineswegs auf Kriegsgeschichte und äußere Politik, dem alten Schema entsprechend, eingestellt; er berücksichtigt auch Wirtschaftsleben, Verfassungsfragen u. dgl., vor allem aber — und zwar oft eingehender als das andere Werk — die geistige Entwicklung, Philosophie, religiöses Leben, Dogmengeschichte; davon möchte man bei Hartmann mehr lesen. In dessen „Weltgeschichte“ vermißt man auch ungern die bei Rieß jedem Bande hinzugefügten Erläuterungen, die vor allem auf den Stand der Forschung eingehen und dem Leser zeigen können, wo offene oder verschieden beantwortete Fragen liegen; darauf aber sollte gerade der Populargeschichtschreiber nicht verzichten, um eine unliebsame Verwertung seiner Geschichtsdarstellung zu verhüten. Zu einer beiden Werken gegenüber notwendigen Kritik von Einzelheiten vom kirchenhistorischen Standpunkt aus fehlt hier leider der Raum.

Die Gestalten, die Hans von Schubert sich für seine historische Skizzenreihe als „Große christliche Persönlichkeiten“ ausgewählt hat (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1921. 178 S. mit 5 Bildern), sind Petrus, Paulus, Origenes, Cyprian, Augustin, Gregor d. Gr., Bonifatius, Karl d. Gr., Gregor VII., Franz von Assisi, Luther, Calvin, Cromwell, Schleiermacher. v. Sch.s Buch ist der Niederschlag einer öffentlichen Vorlesung für Hörer aller Fakultäten und stellte sich die Aufgabe, in diesen eine Ahnung von der gewaltigen Bedeutung und dem Reichtum der Christentumsgeschichte zu wecken, und zwar bewußt nicht durch Schilderung von Massenerscheinungen oder durch Ideen- und Institutionsdarstellung, sondern durch Persönlichkeitsanalyse entsprechend dem Charakter des Christentums als Persönlichkeitsreligion (vgl. dazu auch v. Sch.s Vortrag „Kirche, Persönlichkeit und Masse. Tübingen, Mohr, 1921. 43 S). Daß eine auf wenige Gestalten beschränkte Auswahl keinen lückenlosen Abriß einer Geschichte des Christentums und der christlichen Kultur, wie er v. Sch. eigentlich als Ziel vorschwebte (S. 13), geben kann, weiß v. Sch. selber; er nennt z. B. selbst gelegentlich als wünschenswerte Ergänzungen Lebensbilder von christlichen Pädagogen, Künstlern, Gelehrten wie Dante, Michelangelo, Dürer, Rembrandt, Bach, Pestalozzi. Und auch dann blieben vor allem zwischen der Reformationsperiode und Schleiermacher einerseits, sowie diesem und der Gegenwart andrerseits noch Lücken, die gerade im Blick auf die gedachten weiten Leserkreise

ausgefüllt werden müßten, um das Christentum auch als eine die Menschen der Neuzeit und der Gegenwart bestimmende Sache erscheinen zu lassen, — in derselben Stärke, wie v. Sch. dies in seinen feinen Federzeichnungen vor allem für die früheren Geschichtsperioden zu zeigen verstanden hat.

Versehentlich ist in der ZKG., die den früheren Teilen der Kirchengeschichte Karl Müllers stets Besprechungen gewidmet hat, noch nicht darauf hingewiesen worden, daß dieses Werk inzwischen durch Ausgabe der 5. und 6. Lieferung des Bandes II, 2 seinen Abschluß gefunden hat. Wer weiß, wie sehr M. durch seine stets aus den Quellen heraus gearbeitete und auch vernachlässigte Einzelgebiete (vor allem auch die Rechtsgeschichte) erfassende Darstellung uns aus Lücken und Unbestimmtheiten der bisherigen Darstellungen herausgeführt hat und durch Aufdeckung der geistigen Tendenzen die inneren Zusammenhänge uns besser hat verstehen lehren, der wird es lebhaft bedauern, daß auch diese KG Fragment bleiben soll. Denn der vom Verfasser als Abschluß gedachte Band II, 2 (Tübingen, Mohr, 1916—19. XXIII, 788 S.) führt die Darstellung nur bis gegen Ende des 17. Jhd.s fort und schließt mit dem Kapitel: „Erste Ergebnisse für eine neue Weltanschauung“, in Philosophie, Naturwissenschaft, Staats- und Gesellschaftslehre, Kirchenbegriff, Religionswissenschaft, Bibelkritik, vor allem in den westeuropäischen Kulturgebieten, bereitet also die Darstellung der mit der Aufklärung einsetzenden neuzeitlichen Entwicklung vor, ohne sie aber in sein Werk noch mit einbeziehen zu wollen; auch der Pietismus hat keine Berücksichtigung mehr gefunden. Die ersten vier Lieferungen dieses Schlußbandes sind im Jahrgang 37, 1918, S. 511 f. angezeigt worden. Die letzten Lieferungen behandeln vor dem schon genannten Schlußkapitel die innere Entwicklung der evangelischen Kirchen Deutschlands, Genfs und der Schweiz im 17. Jhd. (Verfassung, Theologie, religiöses und kirchliches Leben), ferner die inneren Verhältnisse im damaligen deutschen Katholizismus, endlich die innere kirchliche Entwicklung der skandinavischen Länder und Polens nebst Litauen. Es ist erfreulich, daß M. seine hier vielfach ausführlichere Schilderung der Einzelheiten wie der Zusammenhänge nicht, wie erst geplant, durch eine knappere ersetzt hat. Er betont ja selbst mit Recht, wie viele Lücken und Unklarheiten gerade auf dem Gebiet der inneren Geschichte des 17. Jhd.s zu beseitigen waren, so daß eine knappe Darstellung der Forschung nicht gedient hätte; und M.s KG hat doch auch schon in ihren ersten Bänden nicht bloß ein das Bekannte zusammenfassendes Studentenbuch sein wollen und sein sollen. Auch so noch dürften Wünsche in der Richtung auf noch größere Ausführlichkeit, übrigens auch auf plastischere Charakterisierung der handelnden Personen, laut werden. M. selber hat inzwischen z. B. für seinen Verfassungsparagraphen (§ 277) eine wertvolle Ergänzung betr. des Episkopalsystems (in Ztschr. der Savignystiftung für RG 39, 1919, Kanon. Abt. 8, S. 1 ff.) geliefert. Daß der Katholizismus in diesem Bande nicht ausführlich genug behandelt wird, ist katholischerseits (z. B. von Ehses HJG 41, 1921, S. 121) beklagt worden. Dabei ist freilich das Fehlen größerer Vorarbeiten zu bedenken; auch ein Werk wie das Metzlers, über „Die apostolischen Vikariate des Nordens“, das M. noch nicht kennen konnte (vgl. ZKG NF 1, S. 453 f.; und eingehender Nottarp in ZRG Sav 40, Kan. Abt. 9, S. 344—366), bleibt doch im wesentlichen in der Schilderung der Verwaltungsentwicklung stecken; ein Schmidlins Referaten über die katholisch-kirchlichen Zustände in Deutschland auf Grund der bischöflichen Diözesanberichte aus der Zeit vor dem 30jährigen Kriege (vgl. ZKG 31, 1910, S. 140 f.; 35, 1914, S. 608 ff.) entsprechendes Werk für die Folgezeit existiert nicht, ebenso-

wenig eine auf das katholische Deutschland bezügliche Darstellung nach Art von Brémonds „Histoire litéraire du sentiment religieux en France" (Paris 1916), die, gleichfalls M. noch unbekannt, zu seinen dem französischen Katholizismus geltenden Ausführungen farbenreiche Ergänzungen bietet. Hier zeigt sich die Fülle der noch zu lösenden Aufgaben für eine Kirchengeschichte der Neuzeit, deren bisher fehlende Lösung wohl auch M. die Hoffnung geraubt hat, seine KG bis zur Gegenwart so fortführen zu können, wie dies der Art seiner bisherigen Bände entsprechen würde. Zscharnack.

Adolf von Harnack waren zu seinem 70. Geburtstag am 7. Mai 1921 zwei größere theologische Denkschriften dargebracht worden, die „Festgabe von Fachgenossen und Freunden" (Tübingen, Mohr. IV, 406 S.), in der auch nicht-kirchengeschichtliche Beiträge in größerer Zahl sich finden, und die „Harnack-Ehrung, Beiträge zur Kirchengeschichte, dargebracht von einer Reihe seiner Schüler" (Leipzig, Hinrichs. XXII, 483 S.), in deren Themen sich in beachtenswerter Weise die Mannigfaltigkeit der Interessen und die Vielgestaltigkeit der Arbeitsgebiete der unter v. Harnacks Einfluß gebildeten Theologen, also, wenn man es so nennen will: seiner Schule, spiegelt (vgl. L. Zscharnack im „Protestantenblatt" 18. Juni 1921). Eine sachlich geordnete Übersicht über den reichen Inhalt der insgesamt 61 Beiträge beider Festschriften hat E. Hirsch in ThLz. 1921, Nr. 17/18, S. 195—200, gegeben.

Wir müssen hier alles nicht spezifisch Kirchengeschichtliche beiseite lassen. Von den religionsgeschichtlichen Studien müssen freilich als den Kirchenhistoriker angehend die von Waitz versuchte neue Deutung des „Buches Elchasai" als des heiligen Buches der judenchristlich-synkretistischen Sekte der Sobiai (Masbotheer?) (Ehrengabe S. 87—104) und Carl Clemens Nachweis von „Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis", wobei der Manichäismus den Vermittler abgab (ebda. S. 249—262), genannt werden. Aus der altchristlichen Literaturgeschichte, der eine ganze Reihe von Aufsätzen in beiden Festschriften gewidmet sind, behandelt v. d. Goltz die „Apostellegenden als Geschichtsquellen" (ebda. S. 149—158), unter besonderer Hervorhebung der gottesdienstlichen und der katechetischen Materien, während Rolffs speziell „Das Problem der Paulusakten" erörtert (ebda. S. 135—148; gegen den Nachweis einer Grundschrift). Aus dem Pastor Hermae beantwortet Hugo Koch (Festgabe S. 173—182), die Frage nach der dort verkündeten Bußfrist im Sinne einer einmaligen und außerordentlichen Bußgelegenheit (gegen die Deutung auf eine schon vorhandene kirchliche Institution), während Martin Dibelius, „Der Offenbarungsträger im Hirten des Hermas" (Ehrengabe S. 105—118), die Gestalt des „Hirten" aus heidnischen Vorstellungen zu erklären, vielleicht sogar Hermas als Hermes zu deuten unternimmt. Windisch analysiert in Fortführung einer Harnackschen Untersuchung (in ZKG 1, 1877, S. 329 ff.) „Das Christentum des zweiten Clemensbriefes" (Ehrengabe S. 119—134) unter Heraushebung der Frage nach der Herkunft der dort verarbeiteten verschiedenartigen Traditionsstoffe und unter Betonung der prophetischen, der spätjüdischen und der urchristlich-synoptischen Elemente. „Zur Geschichte des Begriffs Gnade in der alten Kirche" gibt Bonwetsch (Festgabe S. 93—101) eine Übersicht über den Gebrauch des Wortes χαρις-gratia bis auf Irenäus und Cyprian. Auf die von v. Harnack soviel behandelte altchristliche Verfassungsentwicklung beziehen sich die Beiträge von Kattenbusch und von Erich Förster. Ersterem wird in seiner Analyse der urchristlichen Kirchenidee, in der er vor allem den Begriffen der ἐκκλησία

(ἁγία ἐκκλησία) und des σῶμα Χριστοῦ (vgl. Traugott Schmidt, Der Leib Christi, 1919) nachgeht, der schöpferische, ein heiliges Volk aus sich herausbildende Wille Jesu (nach Daniel 7, 9—28, Jes. 10, 20ff., Luk. 12, 32, Matth. 16, 18 u. ä.) und die Abendmahlsfeier „Der Quellort der Kirchenidee" bzw. „der Akt der Gründung seiner ἐκκλησία, seiner Gemeinde als solcher" (Festgabe S. 143—172), und Förster sucht in Auseinandersetzung mit Rudolph Sohm und mit Scheels „Pneumatokratie" die Existenz eines „Kirchenrechts vor dem 1. Clemensbrief" bzw. das Vorhandensein von menschlichen Ordnungen rechtlicher Art auch im urchristlichen Gemeindeleben nachzuweisen (Ehrengabe S. 68 bis 86), obwohl die „Vergöttlichung dessen, was bis dahin nur Sitte und Brauch war", auch nach F. erst Kennzeichen der altkatholischen Rechtskirche war. Lietzmanns Nachweis der Existenz eines neungliedrigen Ursymbols auf ägyptischem Boden, ferner der Sonderexistenz des christologischen Kerygmas, und zwar in der Präfatio der Abendmahlsliturgie ältester Zeit (Festgabe S. 226—242 „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses") führt die letzten Symbolforschungen Holls und v. Harnacks fort (vgl. dazu R. Seebergs Aufsatz im vorigen Jahrgang, S. 20 u. ö., und Kattenbusch in ThLz. 1922, S. 76f., der für die Frage nach der liturgischen Existenzmöglichkeit und der liturgischen Tradition des Kerygmas Ferd. Probsts liturgiegeschichtliche Schriften wieder in Erinnerung bringt). Hennecke, Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung über Gnadengaben" (Ehrengabe S. 159—182), hat gleichzeitig mit Connollys „The so-called Egyptian Church-Order" (Cambridge 1916; vgl. v. Harnack ThLz. 1920, S. 225), doch ohne dessen Kenntnis die Ed. Schwartzsche Hypothese betr. Identität der sogenannten Ägypt. K.-O. mit Hippolyts Ἀποστολικὴ Παράδοσις durch zahlreiche Einzelnachweise erhärtet und weitergeführt, vor allem auch die Exegese des auf die Charismen bezüglichen Anfangsstücks in Constit. App. VIII, 1f. gefördert. Bousset, „Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum" (Festgabe S. 102—116) sucht das Interesse der Erforscher der Mönchsgeschichte von der Historia Lausiaca und den anderen letzthin soviel behandelten Werken hinweg auf jene aus den Kreisen der altägyptischen Mönche selbst hervorgegangene, plastisch lebendige, kultur- wie religionsgeschichtlich gleich wertvolle Quelle hinzulenken und gibt in Kürze die Ergebnisse seiner ausführlichen, von ihm handschriftlich hinterlassenen Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen überlieferten Texte zueinander; die älteste Redaktion setzt er um 500 an. Augustin, bekanntlich einem der Lieblingsschriftsteller v. Harnacks, ist in der „Festgabe" die Studie Hermelinks, Die civitas terrena bei Aug. in Auseinandersetzung mit der Deutung durch Troeltsch und Heinr. Scholz (a. a. O. S. 302—324) gewidmet, in der „Ehrengabe" Eb. Vischer, Eine anstößige Stelle in Aug.s Konfessionen (S. 183—194; gemeint ist Conf. II, 9—18), und Maria Peters, Aug.s erste Bekehrung (S. 195—211). Den benediktinischen Frömmigkeitstyp will Gg. Grützmacher, Zur Charakteristik der Frömmigkeit der Benediktinerregel (ebda. S. 212—218) erfassen. Gustav Krüger, Ferrandus und Fulgentius (ebda. S. 219—231), erweist Ferrandus als Verfasser der Vita Fulgentii. Loofs schreibt, um „Die Ketzerei Justinians", sein gegen Ende seiner Regierung erfolgtes Eintreten für die aphthartodoketische Christologie, in seiner orthodoxen Motivierung verständlich zu machen, eine Geschichte der Begriffe ἕνωσις οὐσιώδης und ἕνωσις φυσική (ebd. S. 232—248). Dogmen- und kirchengeschichtlich bedeutsam ist Jülichers „Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert" (Festgabe S. 121—133).

Auf die mittelalterliche KG., die gegenüber der alten KG. in beiden Festschriften in bemerkenswerter Weise zurücktritt, beziehen sich in der Festgabe zunächst die „Erwägungen und Ergebnisse" von H. v. Schubert, Zur Germanisierung des Christentums (S. 389—404), eine Ergänzung und Zusammenfassung seiner Darstellung der frühmittelalterlichen germanischen Kirchengeschichte, der „akuten" Germanisierung in den romfreien Kirchen und der „chronischen" Germanisierung auf dem Grunde der römischen Missions- und Organisationsarbeit. „Aus der Welt der Carmina burana" stellt Karl Müller (ebda. S. 215—225) • Travestien und Parodien der kirchlichen Dichtung, der Evangelien und der Meßliturgie zusammen. Wenn Holl „Die justitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes" (ebda. S. 73—92), und Titius die mittelalterlichen Gedankenreihen „Zur kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz" (ebda. S. 325—341), beide letztlich durch Denifles Lutherpolemik angeregt, behandeln, so dienen beider tiefgehende dogmengeschichtliche Darlegungen ihrem Ziele entsprechend vornehmlich dazu, Luthers schöpferische Leistung ins helle Licht zu stellen: „Luthers entscheidende Tat liegt darin, daß er auch auf das Wirken des Christen den gleichen absoluten Maßstab der göttlichen Forderung anwendet. ... Sünden- und Gnadenstand sind ihm nicht mehr zwei getrennte Lebensepochen, sondern (wie auch Geist und Fleisch) zwei verschiedene Gesichtspunkte, unter denen der gleiche Christ sich selbst beurteilt: unter der Gnade betrachtet, ist er geistlich, unter dem Gesetz betrachtet, fleischlich. Die Gnadenmitteilung aber ist an nichts als allein den Glauben gebunden" (Titius a. a. O. S. 335 f.); „Gott schenkt nicht Gnade an seiner Gerechtigkeit vorbei — so hatte es Augustin und auch die Scholastik verstanden —, sondern durch seine Gerechtigkeit hindurch. Er will, indem er den Menschen straft und vernichtet, ihm Gerechtigkeit mitteilen, und zwar seine eigene Gerechtigkeit. ... Gott ist überhaupt nichts anderes als die sich selbst schenkende Güte. Das war mehr als bloß eine neue Auslegung von Röm. 1, 17, das war der Ursprung eines neuen Gottesgedankens" (Holl a. a. O. S. 92; vgl. Kattenbuschs Zustimmung und Ergänzung in ThLz. 1921, S. 261). Von den Lutheraufsätzen der „Ehrengabe" ist der von Bornemann, Der Charakter des Kleinen Katechismus Luthers (S. 268—280) der wichtigste; er zeigt, wie Luther nicht zufällig, sondern bewußt und absichtlich, „einen richtigen Instinkt mit genialer Intuition verbindend", im Katechismus „undogmatisches", „praktisches" Christentum geboten hat. Scheels im Urteil über Luther dem der eben Genannten gleichgerichteter Aufsatz über Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation (Festgabe S. 362—388) weiß die Eigenart sowohl der englischen wie der schwedischen Reformation zu schätzen und gibt auch dem Calvinismus das ihm Gebührende, tritt aber der angelsächsischen und französischen Verkleinerung Luthers in den Kriegsjahren, ebenso einer Überspannung der Troeltschschen Thesen und einer Wertung der „Vorreformatoren" auf Kosten Luthers entgegen und deckt in Luthers neuem Gottesgedanken mit der daraus folgenden Absage an den religiösen Materialismus und die Rechtsreligion das Große auf, im Vergleich mit dem auch Calvin der westeuropäischen Reformation nichts Größeres habe geben können. Der Kirchenbegriff der Reformation auf Grund von Conf. Augustana VII findet durch Mulert, Congregatio sanctorum (Ehrengabe S. 292—307) eine Analyse, die auf die dort vorhandenen Spannungen hinweisen will. Hans Becker referiert „Zur Charakteristik des Herzogs Georg von Sachsen als kirchlicher Schriftsteller" (ebda. S. 308—316) über

dessen historische und dogmatische Polemik gegen Luthers „Trostunge an die Christen zu Halle" (1527). Zur richtigen Wertung des von den Magdeburger Centurien unternommenen Versuchs einer historischen Gruppierung der KG will Heussis „Centuriae" (ebda. S. 328—334) anleiten. Völker, Der Kampf des Adels gegen die geistliche Gerichtsbarkeit in seiner Tragweite für die Reformation in Polen (ebda. S. 317—327) hebt in der Frage der klerikalen Hoheitsrechte ein bisher nicht genug beachtetes Problem hervor, in dem er eine der Hauptursachen des Erfolges sowohl der Reformation als auch der Gegenreformation in Polen sieht. Man wird seine Sätze mit den nötigen Modifikationen auch auf andere Territorien anwenden können.

Wertvolles Material aus der altprotestantischen dogmatischen Begriffsgeschichte breitet Otto Ritschl aus, indem er (ebda. S. 335—352) Das Theologumenon von der unio mystica in der späteren orthodox-lutherischen Theologie, ausgehend vor allem von den in Melanchthons Theologie vorhandenen diesbezüglichen theoretischen Voraussetzungen behandelt; dieses Ergebnis hat Wilh. Koepp in seiner sonst so inhaltreichen, insbesondere die Bedeutung Johann Arndts für diese neue Gläubigkeit erweisenden Studie über „Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica" (ZThK NF 2, 1921, S. 46—71. 139—171) leider nicht verwertet, obwohl diese Daten unbedingt in eine Entstehungsgeschichte des genannten Begriffs hineingehören. Die „Vier deutschen Missionstheologen des 18. Jahrhunderts", die Julius Richter (Festgabe S. 243—262) schildert, sind Conrad Mel, Joh. Alb. Fabricius, Jer. Friedr. Reuß und — besonders ausführlich behandelt — Joh. Balthasar Lüderwaldt. Einleitend stellt R. übrigens fest, daß „gegen Ende des Jahrhunderts merkwürdigerweise zwei Theologen, von denen man es am wenigsten erwarten sollte, Basedow und Wegscheider", von der meist innegehaltenen, wenn auch ihrer Ecken und Kanten beraubten „Antimissions-Theologie des 17. Jahrhunderts" abbiegen, ohne daß R. aber das interessante Thema der Stellung der Aufklärungstheologie zur Mission weiter erörtert. Dieser Aufklärungsperiode sind in der „Ehrengabe" mehrere Aufsätze gewidmet als Zeichen dafür, wie starkes Interesse auch für die Erforschung dieser meist noch arg vernachlässigten Periode in der von v. Harnack beeinflußten Theologengruppe vorhanden ist. Heinrich Hoffmann behandelt die aus dem praktischen Bedürfnis der Zeit herausgewachsene, zunächst in der Neologie nach praktischen Maßstäben und biblizistischen Gesichtspunkten, in den rationalistischen Kreisen auch „vernunftgemäß" bearbeitete „Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie" (a. a. O. S. 353—365); er hebt dabei mit Recht die positive Tendenz jener Bestrebungen hervor und würde z. B. zu der Darstellung von J. P. Steffes, „Das Wesen des Christentums nach Lessing und Kant" (Hist. Pol. Bl. 166, 1920, S. 517—526. 608—618), wenn er sie gekannt hätte, Nein sagen, da hier die Aufklärungstheologie konfessionell einseitig als Glied in der mit der Reformation beginnenden und sich ständig steigernden „Selbstzersetzung des Christentums" aufgefaßt wird! Aners Skizze „Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung" (ebda. S. 366—376) wird in mancher Hinsicht durch das oben im Aufsatz über Reinhards Reformationspredigt und die dadurch veranlaßte Diskussion Gesagte (bes. S. 102f. 113ff.) bestätigt, aber auch stofflich ergänzt. Heinrich Scholz (ebda. S. 377—393) hat zur selben Zeit wie Friedrich Traub in ZThK. NF. 1, 1920, S. 193—207, Lessings bekanntes Axiom von den „Zufälligen Geschichts- und notwendigen Vernunftwahrheiten" erneut geprüft, im wesent-

lichen mit gleichem Ergebnis wie Traub; er betont auch wie dieser mit Recht den Zusammenhang der Lessingschen Anschauung mit den Leibniz-Wolfschen veritates necessariae et contingentes, so daß hinter dem Diktum nicht bloß traditionskritischer Skeptizismus steht. Der praktisch-religiöse Gehalt dieser Aufklärungszeit spielt endlich auch in die Studie von Zscharnack, Die Pflege des religiösen Patriotismus 1806—1815 (ebda. S. 394—423; vgl. dazu Schians Anzeige unten S. 228f.) hinein, mit der in der „Ehrengabe" die Beiträge zur KG des 19. Jhd.s beginnen. Dazu gehört Erich Klostermanns Mitteilung „Aus dem Briefwechsel zwischen J. v. Hofmann u. A. Klostermann" (S. 424—433), Rades Studie „Der Begriff der Kirche bei den Kirchenhistorikern" (S. 451—458), die besonders Hases Definition zustimmt, und Fabricius, Vom Luthertum zum Sozialismus" (S. 434 bis 450), worüber ebenso wie über Mahlings Beitrag zur „Festgabe" über „Das religiöse und antireligiöse Moment in der ersten deutschen Arbeiterbewegung", c. 1840—60 (a. a. O. S. 183—214) unten S. 240 besonders berichtet ist. Aus der „Festgabe" bleiben noch Mirbts Studie „Die christliche Mission in den völkerrechtlichen Verträgen der Neuzeit" (S. 342—361), der ein reiches Material teils von Verträgen einzelner Staaten seit dem letzten Drittel des 18. Jhd.s, teils von internationalen Vereinbarungen bis hin zum Versailler Friedensvertrag zugrunde liegt, und Troeltschs Vergleich „A. v. Harnack und F. Chr. v. Baur" (ebda. S. 282—291), die Tr. beide in ihrer Verwandtschaft wie in ihren Verschiedenheiten von der idealistisch-historischen Denkweise der deutschen Philosophie und Historie von Anfang des letzten Jahrhunderts aus zu begreifen sucht. Seine Skizze wächst sich zu einer knappen, aber großzügigen Analyse von H.s theologischer Eigenart aus und ergänzt zugleich durch persönliches Zeugnis das, was sonst bei diesem Harnackjubiläum an persönlichen Erinnerungen zum Druck gekommen ist (vgl. z. B. „Christliche Welt" 1921, Nr. 18; „Kartellztg. des Eisenacher Kartells Ak.-theol. Vereine" 1921, Nr. 7). Zscharnack.

Analecta Bollandiana, XXXIV—XXXV, 1921. IV u. 352 S. Die Bollandisten haben ihre Arbeit 1920 wieder aufgenommen (vgl. ZKG. N. F. II, S. 194). Für die Jahre 1915/16 haben sie zunächst den vorliegenden Band nachgeliefert. Den Hauptteil füllen die Berichte über Leben, Tod und Reliquien des belgischen Jesuiten Joh. Berchmans († 13. Aug. 1621 im Alter von 22 Jahren) mit Einleitung und Kommentar von A. Poncelet (S. 1—227), für das Heiligenbild der Gegenreformation und des 19. Jahrh. nicht ohne Interesse. In der Einleitung wird über die Geschichte der Heiligsprechung berichtet, die schon 1622 beantragt, doch erst 1888 vollzogen wurde. — Dem Katalog der hagiographischen Handschriften der medizinischen Schule von Montpellier (S. 228—267, von H. Moretus) sind einige ihnen entnommene Stücke beigegeben (Excerpta ex translatione S. Servatii, vitae S. Elaphii Catalaunensis episcopi, S. Victoris confessoris, S. Melanii episcopi Trecensis, S. Flaviti). — Eine bisher ungedruckte Vita Lebuini veröffentlicht M. Coens (S. 306—330), zeigt, daß sie dem Kreise der Brüder des gemeinsamen Lebens angehört, und weist die Veränderungen auf, die der Stoff gegenüber den früheren Vitae hier erfahren hat. — Der Literaturbericht (S. 331—351) berichtet über Bücher, die wohl zum größten Teile bisher in Deutschland unbekannt sind. — Beigegeben sind vom 5. Bde des Repertorium hymnologicum Bogen 21—28.

Der XXXIX. Band der Analecta Bollandiana, gleichfalls 1921 herausgegeben, wird eingeleitet durch eine Charakteristik des bei uns nament-

lich durch seine Arbeiten über Franz von Assisi bekannten Bollandisten Fr. van Ortroy († 20. Sept. 1917), der sich, trotzdem er Jesuit war, ganz als Belgier gegeben hat (S. 5–19). — H. Delehaye nimmt (S. 20—49) Stellung zu den neueren Arbeiten über den Sinn und die Herleitung von *μάρτυς*, stellt die geschichtlichen Zeugnisse zusammen und zeigt, wie wenig es möglich ist, in solchen Fragen die „Etymologie" das letzte Wort sprechen zu lassen. — In Ergänzung dazu verfolgt P. Peeters (S. 50—64) die Übersetzungen des Wortes martyr in den orientalischen Sprachen. — Die Erzählung über ein Wunder der Heiligen Sergius und Theodorus bei Faustus von Byzanz gibt P. Peeters (S. 65—88) Veranlassung, die Existenz zweier, von der des Ps.-Amphilochius verschiedener Vitae des Basilius zu vermuten. — M. Coens publiziert (S. 89—112) aus der einzigen Handschrift Bodl. Douce 226, XII. s., die Vita S. Hilarii Auciacensis (von Oizé), von der er nachweist, daß sie wertlos ist; auch die Existenz des Heiligen ist zweifelhaft. — H. Quentin stellt (S. 123—138) den ältesten erreichbaren Text der Liste der 48 Märtyrer von Lyon her durch Vergleichung und kritische, an interessanten Einzelheiten reiche Untersuchung der einschlägigen Quellen. — R. Lechat sucht (S. 139—151) auf Grund der bisher bekannten Briefe des Joh. von Tagliacozzo die Glaubwürdigkeit seiner Berichte über Johanns von Capistrano Haltung bei der Belagerung von Belgrad und seinen Tod sicherzustellen. — H. Delehaye stellt (S. 241—276) aus den zwei bisher bekannten Fassungen der Passio des Felix von Thibiuca, die er abdruckt, die ursprüngliche Form her; im Anhang druckt er eine bisher unbekannte Fassung (München, lat. 4554, VIII—IX. s.). — P. Peeters druckt (S. 277—313) die georgische Übersetzung der sog. Autobiographie Dionysius' des Areopagiten mit lateinischer Übertragung ab und zeigt in der lehrreichen Einleitung dazu, daß sie aus der Arabischen geflossen ist, die direkt aus dem Griechischen veranstaltet worden ist, und daß die georgische Übersetzung die Grundlage für die armenische ist. — H. Delehaye untersucht (S. 314—332) die Quellen, aus denen Gregor von Nazianz für seinen Panegyricus seine Kenntnis von Cyprian von Karthago schöpfte und kommt zu dem Ergebnis, daß er eine Biographie vor sich hatte, in der bereits Cyprian von Karthago mit Cyprian von Antiochien zusammengeworfen war. — H. Quentin und E. Tisserand veröffentlichen aus Vat. Syr. 160 (V./VI. Jahrh.) die Passion des Märtyrers der diokletianischen Verfolgung Dioscorus mit lateinischer Übersetzung. Das Stück macht es sicher, daß das (verlorene) Original griechisch geschrieben war. — H. Delehaye (S. 345—357) verzeichnet den Inhalt der hagiographischen griechischen Handschriften in der Patriarchatsbibliothek zu Kairo. — Sehr reichhaltig ist auch hier wieder der Literaturbericht (S. 152—240, 358—472) mit der Besprechung von 206 Schriften.

G. Ficker, Kiel.

Ein „Liturgisches Handlexikon" hat der Valkenburger Professor Joseph Braun S. J. herausgegeben (Regensburg, Kösel und Pustet, 1922. VIII, 344 S.). In knappster Form, leider um der Raumersparnis willen auch ohne Belege und bibliographische Angaben, obwohl auf Grund eigenen Quellenstudiums und unter Berücksichtigung der weitverzweigten Literatur darüber abgefaßt, behandeln die alphabetisch geordneten Artikel nicht nur die heutige lateinische und griechische liturgische Terminologie und die jetzigen liturgischen Funktionen und Zeremonien, in Auswahl auch die der orientalischen Riten, sondern auch deren geschichtliche Entwicklung unter namentlicher Berücksichtigung auch der Terminologie des Mittelalters. Für liturgiegeschichtliche Untersuchungen und konfessionskundliche Belehrung ist hier ein recht

brauchbares Werk geschaffen. Als Ersatz für die bei den Einzelartikeln fehlenden Literaturangaben steht am Schluß (S. 326—344) ein Verzeichnis der liturgischen Quellenausgaben vom 16. Jhd. bis hin zu den Bänden der neuen „Liturgiegeschichtlichen Quellen" (Münster, Aschendorff), ferner eine chronologische Übersicht der aus altchristlicher und mittelalterlicher Zeit veröffentlichten liturgischen Traktate und endlich eine Bibliographie der darstellenden oder untersuchenden Werke.

Rudolf Pfleiderers bekanntes alphabetisches Nachschlagebuch über „Die Attribute der Heiligen" v. J. 1898 — das Gegenstück zu dem nicht weniger reichhaltigen Schutzheiligenkatalog: „Die Patronate der Heiligen" von Dietrich Heinr. Kerler — war seit längerem vergriffen, und doch hätte man für kunst-, kultur- und kirchenhistorische Untersuchungen dieses Hilfsbuch für die Deutung religiöser Kunstwerke auf Grund der den Gestalten beigegebenen „Attribute" gern zur Hand gehabt. Ein Neudruck war also erwünscht. Aber warum beschränkte sich der Verlag (Heinr. Kerler, Ulm, 1920. VII, 205 S.) auf einen unveränderten Abdruck der mehr als 20 Jahre alten Erstauflage? Das wird mit Recht moniert; vgl. z. B. Joseph Sauers kritische und ergänzende Bemerkungen im „Lit. Handweiser" 58, 1922, S. 39f. Da die ikonographische Arbeit seit 1898 wesentliche Fortschritte gemacht hat — für die Heiligenikonographie sei nur an Liefmanns „Kunst und Heilige" (1912) erinnert —, so steht diese Neuauflage nicht auf der Höhe, die die Erstauflage bei ihrem Erscheinen eingenommen hat.

Martin Buber, Ekstatische Konfessionen, 1909 in Erstauflage im Diederichsschen Verlag, Jena, erschienen, im vorigen Jahr in veränderter Neuauflage im Leipziger Inselverlag veröffentlicht (202 S.), wendet sich auch in dieser neuen Ausgabe nicht an die Theologen und die Religionspsychologen, um denen zum Zweck psychologischer, physiologischer oder pathologischer Deutung Berichte von Ekstatikern und Propheten aller Religionen über ihr Erleben und Schauen in gut gesichteter Auswahl darzubieten; sondern B. hat „diese Mitteilungen von Menschen über ein Erlebnis, das sie als ein übermenschliches empfanden", eben um dieses Erlebnisses willen zusammengestellt und will sie einem weiteren Leserkreis darbieten, dem er in seiner Einleitung über „Ekstase und Bekenntnis" (S. 5—22) Anleitung gibt zur Wertung des Sprechens dieser Menschen von ihrer Seele und deren Geheimnis. Aus dem Christentum finden Valentinianische Gnosis, Montanismus, Symeon, der neue Theologe, dann besonders reichlich die mittelalterliche Mystik und Klosterekstase, aus der neueren Zeit die spanische und französische Mystik, Jakob Boehme, Hans Engelbrecht u. a., als letzte die Emmerich Berücksichtigung. Der Historiker sieht mancherlei Lücken, die der Verfasser aber in seiner Einleitung motiviert hat. Zscharnack.

Ernst Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz. Philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1919, 9. Abh.). Heidelberg, Carl Winter, 1919. 52 S. In geschmackvoller Auswahl und Darstellung gibt die Untersuchung ein reiches Bild von der großen Bedeutung, die der göttliche Geruch in der antiken Religion gehabt hat. Daran zu erinnern ist um so wichtiger, als uns gerade dieser Zug des sinnlichen Bildes der Gottheit fast völlig fremd geworden ist, noch mehr als der vom göttlichen Tönen und viel mehr als der vom göttlichen Leuchten. Auch im antiken Christentum hat er noch seine bedeutsame, in der Volksreligion und der sinnlichen Mystik des Katholizismus durch das Mittelalter bis in die Neuzeit nachwirkende Rolle gespielt, und es ist bezeichnend, daß die moderne religiöse Dichtung ihn wieder aufnimmt (S. 51). Neben dem breiten

sinnlich-realistischen Strom ist ein vergeistigender, die sinnliche Realität aufhebender Gebrauch des Bildes zu beachten, vermag aber den ersteren nicht aufzusaugen. Die Sammlung einer Fülle von Zeugnissen verdient den großen Dank aller religionsgeschichtlich interessierten Historiker. Soweit die Gruppierung, in der sie L. vorlegt, mehr als eine solche sein und zugleich gewisse geschichtliche Verknüpfungen aufzeigen will, wird man einige Fragezeichen setzen dürfen. Wiewohl solche geschichtlichen Verknüpfungen, z. B. durch die Literatur, im einzelnen gewiß nicht geleugnet werden dürfen, so haben Dinge wie der göttliche Geruch doch kaum eine zusammenhängende Geschichte, sondern gehören zu den Merkmalen einer bestimmten Art oder Schicht von Religion, die quer durch alle Geschichte hindurchwächst. Die Anthroposophie unserer Tage wird ja vielleicht demnächst erneut die Realität göttlicher Gerüche behaupten. H. v. Soden, Breslau.

Die Sammlung Kösel (Kempten, Kösel und Pustet) hat seit langem darauf Gewicht gelegt, als Verfasser für ihre einzelnen Bändchen die besten zur Verfügung stehenden katholischen Fachmänner zu gewinnen, so daß diese Hefte auch dem Geschichtestudierenden empfohlen werden können und zuweilen sich auch als dem Forscher wertvoll erwiesen haben. Erinnert sei an G. M. Dreves, „Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern“ (1908. XII, 203 S., mit deutschen und lateinischen Texten), oder an K. Lübeck, „Die christlichen Kirchen des Orients“, deren damals gegenwärtige Organisation, Kultus, Frömmigkeit (1911, mehrfach aufgelegt. VIII, 206 S.), vor allem aber an Baumstark, „Die Messe im Morgenland“, deren Denkmäler von der altchristlichen Zeit an und deren Aufbau (VIII, 184 S.), auch an Martin Grabmann, „Thomas von Aquino. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt“ (1914. VIII, 168 S.). In den letzterschienenen Heften behandelt Joseph Lippl den „Islam nach Entstehung, Entwicklung und Lehre“, von Mohammed bis in die neueste Zeit (Babisekte, Behaismus, Ahmedijja u. a.) hineinführend (1921. 99 S.), und Frz. X. Seppelt in 2 Bändchen, die noch besonders besprochen werden sollen, die „Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution“ (1921. 231 u. 200 S.), nachdem ebenda schon vor Jahren die Papstgeschichte im 19. Jhd. von Klemens Löffler erschienen war.

Karl Vorländers Geschichte der Philosophie hat sich, wie die Notwendigkeit mehrfacher Neuauflagen zeigt, als neben den anderen philosophiegeschichtlichen Gesamtwerken, notwendig erwiesen und ist auch trotz der von Auflage zu Auflage vorgenommenen Ergänzungen sachlicher und bibliographischer Art handlich und für den Studenten auch finanziell erschwinglich geblieben (5. Aufl. 1919. Leipzig, F. Meiner. 2 Bde. XII, 368; VIII, 533 S.). Daß V. Neukantianer ist, verleugnet er weder in seiner Art der Beurteilung, noch in der mehr oder weniger großen Ausführlichkeit der Darstellung der ihm sympathischen oder der ihm fremderen Philosophen, ohne doch dadurch die gebotene Objektivität zu verletzen. Erfreulich ist, daß bei ihm auch Patristik und mittelalterliche Philosophie im engeren Sinne (V. rechnet merkwürdigerweise schon die altchristlichen Apologeten, die Alexandriner, Augustin u. a. zur „Philosophie des Mittelalters“!) eine Stelle finden, — wenn auch in ziemlich knapper Behandlung; das zunehmende Interesse an der mittelalterlichen Philosophie, das sich in den Neuerscheinungen von Endres, Grabmann, Verweyn u. a. deutlich kundgibt, veranlaßt vielleicht auch V. zu einer Erweiterung, wenn nicht zur Aufnahme weiterer Namen, so doch zur Einfügung einer problemgeschichtlichen Skizze. Als sehr fühlbare Lücke empfindet es der Theologe, daß aus der gesamten altprotestantischen Philosophie und Dogmengeschichte nur Melanchthon

einerseits, die Spiritualisten mit Jakob Boehme an der Spitze anderseits erscheinen als die „deutsche Philosophie und Theosophie im Reformationszeitalter"; die protestantische Scholastik müßte doch wenigstens in Kürze berücksichtigt werden, wobei die Darstellungen von Troeltsch, E. Weber, Bohatek, Pl. Althaus und nun Peter Petersens noch zu besprechendes Werk über die „Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland" (1921) die Grundlage bilden können. Wenn man die Fragen durchdenkt, auf die Heinz Heimsoeth in seinen Aufsätzen „Der Beginn der Neuzeit in der Geschichte der Philosophie" hingewiesen hat (Preuß. Jahrbb. 184, 1921), so wird man die auch bei V. noch begegnende starke Betonung der Renaissance, deren Philosophen doch eigenwüchsige spekulative Kraft und eigene metaphysische Begabung durchaus abgeht, nicht billigen; H. hat mit Recht an den üblichen Darstellungen das Zurücktreten der deutschen Geistesleistung in der katholischen und in der altprotestantischen Mystik (vor allem Jakob Boehme) neben jener italienischen moniert und daran erinnert, wie stark hernach Leibniz, Hegel, Schelling u. a. an diese theologia mystica angeknüpft haben. Zscharnack.

R. Heuberger, Allgemeine Urkundenlehre für Deutschland und Italien. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1921. VI, 67 S. gr. 8°. (Grundriß der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, hrsg. von Al. Meister, Reihe 1, Abt. 2a). Nicht als eine Hilfswissenschaft, sondern als ein selbständiger Zweig der Geschichtswissenschaft wird hier die Geschichte der Urkunde behandelt und sie betrachtet als ein Produkt der Kultur und Gesittung. Im ersten Hauptteil wird der Begriff der Urkunde genau bestimmt. Im zweiten Hauptteil wird als Voraussetzung das römische Urkundenwesen skizziert und darauf das Italiens und Deutschlands bis zum 12. Jahrhundert und im dritten Hauptteil das Italiens und Deutschlands vom 12. bis zum 18. Jh., immer mit Hinblick auf die übrigen Länder, behandelt. Den Schluß bildet ein Ausblick auf das Urkundenwesen der Gegenwart. Innerhalb der einzelnen Abschnitte werden zunächst das Allgemeine und die Grundlagen, dann das rechtliche Wesen, die Herstellung, die Formen der Urkunden vorgeführt, alles mit einer Fülle von Tatsachen und Gedanken, so daß die Lektüre und das Verständnis nicht leicht sind. Besonderer Wert ist auf die Rechtsgeschichte der Urkunden gelegt. Die reichen Literaturangaben erhöhen den Wert des Buches, das ungewöhnlich anregend ist und seinen Zweck gewiß vortrefflich erfüllt, wenn eine breitere Ausführung und bildliches Material zu Hilfe genommen werden. G. Ficker, Kiel.

An O. Gruppes Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit (Supplement zu Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie. Leipzig, Teubner, 1921), die in noch größerem Maße als sein Hauptwerk, Die griechische Mythologie und Religionsgeschichte, eine staunenswerte Kenntnis der gesamten Literatur verrät, ist für den christlichen Theologen zunächst der Nachweis interessant, daß vom 15. bis zum 17. Jahrhundert das antike Heidentum vielfach als eine Verfälschung der jüdischen Offenbarungsreligion galt. Umgekehrt Warburton († 1779) hat als einer der ersten christliche Gebräuche aus den griechischen Mysterien abgeleitet, Herder (außer persischen) ägyptische Einflüsse auf das Judentum angenommen und Dupuis († 1809) auch das Christentum siderisch erklärt. Endlich ist an dieser Stelle noch der von Usener ausgehende Versuch zu erwähnen, christliche Riten und Überlieferungen aus der griechischen Religion zu erklären; doch ist er namentlich mit

Bezug auf den Heiligenkult nicht so häufig gelungen, wie es hier den Anschein gewinnen könnte. C. Clemen, Bonn.

Der Erforschung der osteuropäischen Geschichte und auch der Aufklärung weiterer Kreise über die dortige Entwicklung und Gegenwart dienen zwei neue Unternehmungen: die Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte, hrsgegeben von Karl Stählin (Leipzig, Historia-Verlag Pl. Schraepler), die vor allem bisher nur in russischer Sprache gedruckte Quellen aus dem kulturellen, religiösen, sozialen und politischen Leben Rußlands in den verschiedenen Jahrhunderten in zuverlässigen Übersetzungen und mit den zum Verständnis nötigen Einleitungen und Anmerkungen erschließen wollen und damit ohne Frage einem lange gefühlten Bedürfnis entsprechen, und die periodischen Veröffentlichungen („Quellen und Studien" bzw. „Vorträge und Aufsätze") des Osteuropa-Instituts in Breslau, das, 1918 begründet, sich die Aufgabe stellt, die Grundlagen und die Entwicklungsbedingungen des geistigen und wirtschaftlichen Lebens in Osteuropa und den angrenzenden Gebieten zu studieren und die Ergebnisse für den akademischen Unterricht, die Verwaltung und die wirtschaftliche Praxis nutzbar zu machen; seine Veröffentlichungen erscheinen in zwangloser Folge im Teubnerschen Verlag, Leipzig. — Wie in den „Quellen und Studien" des Osteuropa-Instituts eine besondere Abteilung (Nr. V) der „Religionswissenschaft" gewidmet ist, so werden auch in der Stählinschen Sammlung die kirchlichen Verhältnisse berücksichtigt werden. Von den vorliegenden vier Bänden greift nur Bd. 3 „Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij (1564—79)", übertragen von K. H. Meyer und K. Stählin (175 S., 1921) auch in das Kirchenhistorische ein, indem es Einblick gibt in den Charakter dieses Großfürsten und in das blutige Ringen zwischen den übrigens aus nationalen Gründen, auch aus Gründen der byzantinischen Tradition von der Kirche gestützten absolutistischen und den oligarchisch-ständischen Bestrebungen im damaligen Rußland, wie auch in die auf geistigem und religiösem Gebiet damals vorhandenen Bewegungen, die Frage der Klostersäkularisation, die Synoden der Zeit u. dgl. m. Die religiös-kirchliche Bildung der beiden Korrespondenten zu beobachten, ist sehr interessant; die inhaltreichen Anmerkungen erläutern auch diese Stellen. Bd. 4, die von Arthur Luther angefertigte Übertragung der „Reise von Petersburg nach Moskau von A. N. Radischtschew (1790)" (1922. 189 S.) interessiert als das erste revolutionäre Buch der russischen Literatur, getragen vom Geist der westeuropäischen Aufklärung, besonders der französischen, deren Ideen R. schon in seiner Leipziger Studienzeit in sich aufgenommen hatte. — Die andere Sammlung hat in ihrer religionswissenschaftlichen Abteilung bisher zwei konfessionskundlich wichtige Schriften herausgebracht: als H. 1 Anton Korczok, Die griechisch-katholische Kirche in Galizien (1921. XII, 162 S.), deren Entwicklung von der Brester Union 1596 und genauer seit dem Anfall Galiziens an Österreich 1772 unter Berücksichtigung auch des Verhältnisses zu den Lateinern und zur orthodoxen Kirche geschildert wird, und als H. 2 Felix Haase, Die religiöse Psyche des russischen Volkes (1921. IV, 44 S.), dessen Analyse gegenüber freilich moniert worden ist, daß sie sich allzu ausschließlich auf Zeugnisse stütze, die der Zeit vor der letzten großen Revolution angehören, von Neuerem nur zufällig bekannt Gewordenes berücksichtige, und daß sie auch die Gegensätzlichkeit der russischen Seele nicht genügend betone (vgl. Karl Holl DLz 1922, S. 395ff.; F. Kattenbusch ThLz 1922, S. 291f.). Haase hat übrigens auch dem genannten H. 1 ein Vorwort über Die Aufgaben der

osteuropäischen Religionswissenschaft beigegeben (a. a. O. S. V—XI), gleichsam das Programm der gesamten zu leistenden Arbeit, das selbstverständlich die Forderung der slawischen Sprachkenntnisse in den Vordergrund stellt und durch kurze Charakteristik des Kulturwertes des Slawischen und der Stellung des Religiösen in dieser Kultur die Notwendigkeit der Behandlung des von ihm entwickelten Programms zu erweisen sucht. H. hatte solche Forderungen schon vor Jahren in seinen Gedanken zum Ausbau der slawisch-orientalischen Kirchenkunde (Münster, 1918) entwickelt und sucht sie nun auch in der von ihm zusammen mit dem Grazer Alois Hudal begründeten Studiensammlung „Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen" (Bd. 1: Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. Graz u. Leipzig, Ulr. Moser, 1922. VIII, 127 S.) zu verwirklichen. Zscharnack.

Von der Enzyklopädie des Islam („Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker") ist die 26. Lieferung erschienen. S. 513—576: Indien — Islam. Leiden, E. J. Brill; Leipzig, Harrassowitz, 1921.

Alte Kirchengeschichte

Der jüngst erschienene, in der Hauptsache von Arthur S. Hunt bearbeitete neue Band der „Oxyrhynchus Papyri" (Part XV. London 1922), der eine Fülle neuer Fragmente von Klassikern bietet, beschenkt uns auch mit einigen wertvollen Theologica, auf die zuerst Deißmann in den neuen „Theol. Blättern" (Leipzig, Hinrichs), Bd. 1, 1922, S. 116f. hingewiesen hat. Es sind: 1. Nr. 1779: Psalm 1, 4—6 LXX, 4. Jhd.; Papyruskodexblatt. — 2. Nr. 1780: Ev. Joh. 8, 14—22, 4. Jhd. (sehr verwandt dem Codex Vaticanus); Papyruskodexblatt. — 3. Nr. 1781: Ev. Joh. 16, 14—30, 3. Jhd., ein neues Blatt desselben Papyruskodex, dem P. Oxy. 208 (jetzt Brit. Mus. 782) angehört. — 4. Nr. 1782: Didache 1, 3—4; 2, 7; 3, 1—2, spätes 4. Jhd., zwei Pergamentfetzen. — 5. Nr. 1783: Pastor Hermae, Mand. 9, 2—3, frühes 4. Jhd., Pergamentfetzen; Palimpsest, dessen Urschrift noch nicht feststeht. — 6. Nr. 1778: Aristides, Apologie V u. VI, 4. Jhd., Papyruskodexblatt. Erstes auftauchendes Fragment (von etwa 43 Zeilen) des griechischen Urtextes. — 7. Nr. 1784: Constantinopolitanum, 5. Jhd.; Papyrus. — 8. Nr. 1785: 5 nichtidentifizierte Papyrus-Fragmente, 5. Jhd.; Homilien? — 9. Nr. 1786: Reste eines altchristlichen Hymnus, mit Musiknoten; Papyrus. Aus diokletianischer Zeit. Prof. H. Stuart Jones hat versucht, die Noten in unser System umzuschreiben.

Johs. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von Wilhelm Streitberg, 6. Band). Heidelberg, Carl Winter, 1920. 347 S. — Derselbe, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt, Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. 3., völlig umgearbeitete Auflage (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 54). Leipzig und Berlin, Teubner, 1920. — Das erstgenannte treffliche Werk bemüht sich um ein zugleich exaktes und lebendiges Bild des Heidentums, das vom 3. Jahrhundert ab in gigantischen Kämpfen dem vordringenden Christentum unterlag. Der Exaktheit dient die chronologisch-topographische Einteilung; es soll gezeigt werden, welche antiken Kulte in den verschiedenen Zeiten und Provinzen bestanden, und wie sie hier rascher, dort langsamer niedergingen, in den Jahren der großen heidnischen Reaktionen immer wieder aufflackernd. Zu diesem

Zweck werden vor allem in einer die älteren Behandlungen des Gegenstandes sehr erwünscht ergänzenden Weise die Inschriften systematisch herangezogen. Die so gewonnene Statistik gewinnt dann geistiges Leben durch die Mitteilungen aus der Literatur, liebevoll eingehende, plastische Charakteristiken führender Geister — Plotin, Porphyrius, Jamblich, Julian (darstellerisch wohl der Höhepunkt des Buches), Libanios, Proklos, Synesios — sowie farbige Bilder aus der Lektüre und dem zwischen Sublimitäten und Massivitäten oszillierenden Denken des gebildeten Publikums. G. behandelt seinen Gegenstand mit warmer Sympathie, die ihm aber nirgends den Blick für das innere Recht des christlichen Sieges trübt. — Die in größter Kürze gedrängte Fülle des Stoffes führt zuweilen einmal infolge der Überfüllung zu Unklarheiten. Was soll man, zumal etwa ein nicht im engsten Sinne fachmännisch mitarbeitender Leser, mit einem Satz anfangen wie dem: „ein merkwürdiges Denkmal des Synkretismus steht uns in einer phrygischen Inschrift des Jahres 314 gegenüber" (S. 30), wozu eine Anmerkung auf eine englische Publikation verweist? Hier war entweder der Inhalt der Inschrift anzugeben oder der ganze Satz in die Anmerkungen zu verweisen. So gibt G. auch sonst öfter gleichsam nur die Überschriften von dem, was er auszuführen hätte, wenn ihn der Raum nicht beschränkte. Den Fachmann führen dabei die Anmerkungen überall weiter, so daß für ihn zur Zeit kein besseres Kompendium der spätantiken Religionsgeschichte (vom Ende des 2. Jahrhunderts ab) zu nennen sein dürfte, dessen Reichtum auch ein vorzügliches Register erschließt. — Gleichzeitig ist die für weitere Kreise bestimmte und bis auf die Anfänge der christlichen Zeit zurückgreifende Darstellung desselben großen Themas, die in den beiden ersten Auflagen unter dem Titel „Aus der Werdezeit des Christentums" geboten wurde, in neuer Bearbeitung unter dem oben angeführten Titel erschienen. Eine bessere Disposition und viele einzelne Ergänzungen haben aus den früher etwas lose aneinandergereihten Skizzen ein zusammenhängendes und ausgeglichenes Bild gemacht.

Karl Bauer, Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 87). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1919. IV, 47 S. — Unter diesem Titel erwartet man nach der gegenwärtigen Problemstellung eine Erörterung der Frage nach dem vorpaulinischen hellenistischen Christentum und der etwaigen Bedeutung Antiochias als Heimat oder Vorort eines solchen. Anstatt dessen wird in B.s Promotionsvortrag nach einer geschickt zusammengestellten Schilderung des antiken Großstadtlebens in Antiochia die Darstellung der Apostelgeschichte vom Heidenchristentum reproduziert, indem die Bedenken der Tübinger gegen ihre Geschichtlichkeit kurz abgewiesen werden. Hier ist indessen keineswegs „die Kritik durch die Kritik überwunden", wie B. (S. 3) meint; vielmehr bleiben diese Bedenken in wohl modifizierter, aber keineswegs abgeschwächter Gestalt noch durchaus zu prüfen. Seltsam berührt, daß „neutestamentliche Zitate z. T. nach der Übersetzung von Weizsäcker gegeben werden" (S. III), obwohl doch griechischer Druck nicht vermieden wird.

Ernst Lohmeyer. Christuskult und Kaiserkult (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 90). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1919. 58 S. — Der Vortrag gibt in fesselnder Sprache eine klare Darstellung von der Entstehung des Kaiserkultes, die mit Recht auf den Nachweis abzielt, daß er ungeachtet seines politischen Charakters als Religion verstanden werden muß. Seine Wurzeln im hellenischen Heroenkult, in dem „damit eng verbundenen" hellenistischen

Herrscherkult und der idealistischen Staatsphilosophie der Stoa werden aufgezeigt; orientalische Anschauungen von dem göttlichen Charakter des Königtums werden nicht als Voraussetzungen, sondern als fördernde Einflüsse beurteilt. Im römischen Kaiserkult laufen all diese Linien, sich verstärkend, zusammen und machen ihn zur „Staatsreligion in dem eminenten Sinn, daß der Staat selbst, verkörpert in seinem Haupt, Gegenstand der Religion und die Religion zur innersten Angelegenheit des Staates geworden ist". Die verwandten Züge des neutestamentlichen Christuskultes sind nach L. als unbewußte Übernahme einerseits, als bewußte Antithese andererseits aufzufassen. Dabei läßt sich nicht immer scheiden, ob das eine oder das andere bestimmend ist; im allgemeinen aber ist die — am schroffsten in der Apokalypse ausgeprägte — Antithese die Reaktion gegen die Übernahme. Andeutungen im Eingang und am Schluß des Vortrags weisen auf eine gewisse Verschmelzung von Christuskult und Kaiserkult hin, die sich in den großen Kämpfen zwischen beiden vorbereitete. Die beigefügten Anmerkungen bieten eine willkommene Zusammenstellung des Materials und führen hie und da die Nachweise in Einzelheiten weiter. — Wer die Bedeutung der orientalischen Herrscherkulte höher einschätzt als L. und sie nicht für ausbildend, sondern für grundlegend hält, wird einige Linien etwas anders ziehen. Wenn gegen die Beschränkung des umfassenden Themas auf das Neue Testament und seine Zeit im Rahmen eines Vortrags nichts einzuwenden ist, so wäre doch vielleicht eben in diesem Zuasmmenhang eine Berücksichtigung des vorchristlichen Kampfes der Juden gegen den Herrscherkult erwünscht gewesen. H. v. Soden, Breslau.

Ludwig v. Sybel, Entwicklungsgeschichte der christlichen Antike (Hist. Ztschr. 125, 1921, S. 1—18). Strzygowski hatte sich in seinem „Ursprung der christlichen Kirchenkunst" (s. ZKG. NF. II, 1921, S. 198f.) mit besonderem Nachdruck gegen v. Sybel, den Vertreter der „Christlichen Antike", gewandt. In dem vorliegenden Aufsatz wendet sich v. Sybel gegen einige Aufstellungen Strzygowskis und benutzt die Gelegenheit, seine eigenen Gedanken über die „Christliche Antike" und den „Herrn der Seligkeit" noch einmal kurz zu formulieren. H. Achelis, Leipzig.

Mittelalter

Wissenschaftliche Forschungsberichte. Teil VII: Karl Hampe: Mittelalterliche Geschichte. Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1922. 150 S. — Ein übersichtlicher Überblick über die Forschung von 1914—1920, mit besonderer Berücksichtigung der ausländischen Literatur, aber nicht der ortsgeschichtlichen Forschung, für die auf die örtlichen Zeitschriften verwiesen wird. Man hat gefragt, ob solche Forschungsberichte, die unvermeidlich lückenhaft bleiben, erwünscht sind. Warum nicht, wenn sie nur einigermaßen verständig gehalten sind? Daß der Forscher sich nicht ausschließlich auf sie verlassen wird, ist selbstverständlich. Aber wie soll der einzelne heute bei dem Mangel an Zeitschriften in den Bibliotheken und bei der grotesken Erschwerung alles wissenschaftlichen Verkehrs sich jederzeit leicht auch nur einen Überblick über die Forschung des letzten Jahrfünfts verschaffen? Ich kann diese Forschungsberichte nicht für überflüssig halten. H. hat seinem Bericht ein Verfasser- und Sachverzeichnis angefügt. Warum nicht auch ein Verzeichnis der vorkommenden mittelalterlichen Personen? Das hätte die Benutzung erleichtert. Scheel.

Mit Dank ist zu begrüßen, daß das zu Anfang d. J. erschienene neue Heft des „Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Ge-

schichtskunde" (von jetzt ab im Verlag der Weidmannschen Buchhandlung) eine umfängliche referierende Übersicht der gesamten italienischen Literatur zur Geschichte des Mittelalters von 1914 an bringt, die auf den Sammlungen von Prof. Schellhaß in Rom beruht. Hieran sollen sich unmittelbar ähnliche Referate über die englischen, französischen und belgischen Arbeiten seit Kriegsbeginn anschließen, und eine Berichterstattung über die Niederlande, Skandinavien, Spanien wird gleichfalls folgen.

F. Philippi, Einführung in die Urkundenlehre des deutschen Mittelalters. Bonn und Leipzig, K. Schröder, 1920. VIII, 256 S. (Bücherei der Kultur und Geschichte, herausg. von Seb. Hausmann, 3. Bd.). Diese Einführung ist aus Vorlesungen hervorgegangen und wendet sich — anders als Heubergers oben S. 199 angezeigte Urkundenlehre — an ein breiteres Publikum. Sie bestimmt zunächst kurz das Wesen der Urkunde und handelt nach einer kurzen Geschichte der Diplomatik über das Äußere der Urkunden, über die Beglaubigung und über die einzelnen Urkundenarten, wobei die übliche Teilung in Kaiser-, Papst- und Privaturkunden festgehalten wird. Überall ist auf den Zusammenhang der mittelalterlichen Urkunde mit der des Altertums hingewiesen; besondere Aufmerksamkeit ist den Siegeln zugewandt. Praktische Anweisungen über die Herausgabe, über die Behandlung beschädigter und verblaßter Urkunden und Schriftstücke, über die Behandlung der Siegel alter Urkunden werden im Anhang gegeben. Das ist alles sehr lehrreich und dankenswert, und es ist zu hoffen, daß diese gemeinverständliche Darstellung auch bei den Theologen die verdiente Beachtung findet. Wenn man daran denkt, welche Rolle etwa der „Zeuge" und das „Siegel" in der christlichen Literatur spielen, so begreift man ohne weiteres die Wichtigkeit der Diplomatik auch für den Theologen.

G. Ficker, Kiel.

Der neue 55. Band der Analecta hymnica medii aevi (XIII, 418 S. Leipzig, O. R. Reisland, 1922), bearbeitet von Clemens Blume, S. J., enthält „Liturgische Prosen zweiter Epoche auf Feste der Heiligen", nebst einem Anhang: Hymnodie des Gelderlandes und des Haarlemer Gebietes aus Hss. und Frühdrucken herausg. (= Thesauri hymnologici Prosarium. Partis alterius Vol. 2).

A. Schneider, Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt. I. Teil (Schriften der Straßburger wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg. N. F. Heft 3). Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921. 68 S. — Johannes Eriugenas Stellung in der Dogmengeschichte ist verwickelter, sein Einfluß auf die folgenden Generationen aber auch stärker, als die gangbaren Darstellungen erkennen lassen. Seitdem Rand den Nachweis erbrachte, daß Johannes Eriugena gegen Ende seines Lebens einen Kommentar zu den opuscula sacra des Boethius schrieb, kann er nicht mehr als der gleichsam isolierte, von seinen Zeitgenossen nicht begriffene und darum ohne Einfluß gebliebene Denker gewürdigt werden. Denn gerade dieser Kommentar hat eine starke Wirkung auf die werdende Scholastik ausgeübt. In diesen Kommentar lenkt er aber auch von dem Standpunkt seiner Schrift de divisione naturae zu einer kirchlicheren Betrachtung zurück, von der griechischen, neuplatonisch-pantheistischen Anschauung zum katholischen Theismus des 9. Jahrhunderts. Von den üblichen lateinischen Autoren, vor allem einem Augustin ausgegangen, dann sich den Griechen zuwendend, einem Gregor von Nyssa, Origenes und Dionysius Areopagita, unterzieht er gegen Schluß seines Lebens in seinen Scholien zu Boethius seine Schriftstellerei gleichsam einer re-

tractatio, wie einst Augustin es getan hatte. Schneiders Aufmerksamkeit gilt im vorliegenden Heft vor allem der „griechischen" Periode Eriugenas, die in sauberer, die Quellen nachweisender Untersuchung und in anschaulicher Darstellung vorgeführt wird. Eine Reihe bisher vernachlässigter Einzelheiten, wie die Theorie von der dreifachen Bewegung des Geistes, wird aufgeklärt. Wertvoll bleibt aber vor allem der sichere Nachweis der von Eriugena benutzten Quellen.

H. Jessen, Die Wirkungen der augustinischen Geschichtsphilosophie auf die Weltanschauung und Geschichtschreibung Liudprands von Cremona. Greifswald, Ratsbuchhandlung, L. Bamberg, 1921. 23 S. — Liudprands Weltanschauung stimmt, wie J. nachweist, in ihren Grundzügen mit der Geschichtsphilosophie Augustins zusammen. Die unmittelbare Quelle Liudprands ist aber nicht Augustin bzw. Augustins Schrift de civitate dei, sondern Gregors des Großen Hiobkommentar, die sog. moralia. O. Scheel.

Berthold Altaner, Der hl. Dominikus, Untersuchungen und Texte (= Breslauer Studien zur histor. Theologie, hrsg. von Jos. Wittig u. Frz. Xav. Seppelt, Bd. II). XVIII u. 265 S. Breslau, Aderholz, 1922. — Dies Werk eindringender, völlig unbefangener Forschung eines jungen katholischen Gelehrten (vgl. über seine erweiterte Dissertation „Venturino von Bergamo O. Pr. 1304—1346 [1911]" in dieser Zeitschr. 33, S. 496) bedeutet einen starken Fortschritt betreffs der Grundlagen unserer Kenntnis von den Anfängen des Dominikanerordens. Die Arbeit ist um so dankenswerter, als die eigene Forschung der Dominikaner, die von vorzeitigen Verlusten ihrer führenden Männer betroffen wurden, neuerdings hinter der emsigen und erfolgreichen Arbeit der Franziskaner zurückgeblieben war, während die hohe Bedeutung des Ordens für die Predigt, die Wissenschaftspflege, die Entwicklung der politischen Anschauungen usw. zur Arbeit drängte. A. hat in vorbildlicher Weise die Lebensbeschreibungen des Dominikus, rund ein Dutzend aus dem 13. Jhdt., und verwandtes Material auf ihren Quellenwert befragt. Er berichtet über die Überlieferung, die Abfassungszeit und den Verfasser, über die Quellen, mit genauer knapper Rückführung alles Abgeleiteten auf die schriftliche Vorlage, über den geschichtlichen Wert. Bedeutungsvoll ist die Armut der Überlieferung, die mit der anfänglich langsamen Ausbreitung des Ordens und der späten Kanonisation des Ordensstifters (12 Jahre nach seinem Tode) zusammenhängt. Um so größer erscheint das Verdienst des zweiten Ordensmeisters Jordan von Sachsen. Besonders hingewiesen sei auf das Kapitel „Die Translation und Kanonisation des hl. Dominikus", S. 210—228, das den Wunsch nach einer Biographie des Dominikus, die wir von A. werden erwarten dürfen, rege macht. Dieses Kapitel gehört dem 2. Teile an, der drei „Untersuchungen zum Leben des hl. Dominikus" umfaßt. Der 1. Teil, Quellenuntersuchungen, zerfällt in 19 Abschnitte, der 3. Teil, „Texteditionen", in drei. Da erhalten wir den Text der Vita von Bartholomäus von Trient aus den Jahren 1245—51, verbessert auf Grund von drei Hss., den literarhistorischen Traktat des Stephan von Salanhac, den Bernard Gui bearbeitete, und die noch ganz unbekannte anonyme Legende einer Würzburger Hs., eine abkürzende Bearbeitung der Legende Humberts von Romans, welche A. mit guten Gründen als das Werk des Provinzials Konrad von Trebensee ansieht, der auch das Schlußkapitel der Dominikuslegende Dietrichs von Apolda verfaßt hat. Der umsichtige Fleiß und die Gelehrsamkeit A.s stehen auf der Höhe seiner Aufgabe. Die Anregung zu ihrer Lösung gab ihm die treffliche Abhandlung des während des Kriegs verstorbenen Bollandisten Ortroy: Pierre Ferrand O. P. et les premiers

biographes de s. Dominique, in Anal. Bolland. XXX (1911). Entgangen ist ihm, als er über die Dominikuslegende des Johann Colonna handelte (S. 195 f.), die Veröffentlichung von Remigio Sabbadini: Giovanni Colonna biografo e bibliografo del secolo XIV, in den Atti della R. Accademia delle scienze di Torino 46 (Torino 1911), p. 830—59. Andrerseits kennen Sabbadini wie Paul Lehmann (German. Roman. Monatsschrift IV [1912], S. 625/6) Johann Colonna nicht als Verfasser des Mare Historiarum der Weltchronik. Den Verfasser des „Liber de viris illustribus" und der Weltchronik zusammenfassend zu würdigen, hatte ich mir vorgenommen, will aber gern anderen die Aufgabe überlassen.

Achatius Batton O. F. M., Wilhelm von Rubruk. Ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tartaren (= Franziskan. Studien, Beiheft 6). Münster, Aschendorff, 1921. XII, 78 S. 8°. — In dieser Schrift, die dem Verfasser die philosophische Doktorwürde in Münster verschaffte, bietet er aus guter Schulung und mit bemerkenswertem Darstellungstalent eine dankenswerte Verarbeitung des wiederholt gedruckten Reiseberichts des Franziskaners Wilhelm von Rubruk aus Rubrouck im heutigen französischen Flandern. Damit ist sein Buch nützlich für Völkerkunde und für Religionsgeschichte. Es führt uns in das südliche Rußland und in die asiatischen Gestadeländer des Schwarzen Meeres um die Mitte des 13. Jhdt.s. Roger Bacon und Oskar Peschel haben es gerühmt und ausgenützt. Auch nach B. ist die treffliche Nacherzählung und Würdigung von Wilhelms Reisebericht bei Sophus Ruge, Gesch. des Zeitalters der Entdeckungen (1881, S. 45—51), welches Buch B. nicht nennt und kennt, sehr lesenswert. In religionsgeschichtlicher Hinsicht hätte B. wohl mehr bieten können. Sehr merkwürdig ist die Veranstaltung einer öffentlichen Disputation von Vertretern fünf verschiedener Religionsbekenntnisse durch den Großchan der Mongolen unter Beteiligung Wilhelms. Wenn dieser dabei „unter allgemeinem Beifall der Zuhörer seine ersten Gegner, die Buddhisten, so gründlich widerlegte, daß von den anderen niemand mehr auf dem Kampfplatz zu erscheinen wagte", so war seine Reise (1253—55) für die Missionierung der Mongolei doch ohne Erfolg. Das hätte ausgesprochen werden sollen. Höchstens als Bahnbrecher für die Nachfolger in der Missionsarbeit ist der Sendbote Ludwigs IX. zu betrachten. Die Vorgeschichte seiner Aussendung wird ausgehend von dem Mongolensturm des Jahres 1241 sehr gut dargestellt.

Ferdinand Doelle O. F. M., Die Martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerbewegung (Mittel- und Nordostdeutschland) im 15. und 16. Jhdt. (= Franziskan. Studien, Beiheft 7). Münster in Westf., Aschendorff, 1921. XII u. 159 S. — Die eingehende Darstellung des trefflichen Franziskanischen Forschers, der wieder wie in seinen Büchern über die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanischen Provinz (vgl. Ztschr. 39, S. 214—15) aus reichem archivalischen Materiale schöpft, führt uns diesmal einen anderen Zweig der franziskanischen Reformbewegung des 15. und angehenden 16. Jhdt.s vor: Die Martinianer oder Martinisten waren solche Franziskaner, welche die Reform im Umfang der Konstitutionen Papst Martins V. von 1430 annahmen, also auf einer mittleren Linie zwischen den Observanten (von 1415) und den Konventualen wandeln wollten, trotz der Dispense, die Papst Martin sechs Wochen nach Erlaß der Konstitutionen mildernd gegeben hatte, die den Konventualen die Grundlage ihres laxeren Lebens gaben. In der sächsischen Provinz standen fortan die Observanten unter ihrem Vikar, die Konventualen unter dem Minister, die Martinisten unter einem Visitator re-

giminis. Welche Gestalt der Reformgedanke in dieser letzten Ausprägung gewann, wie die Reform in den einzelnen Franziskaner- und Klarissenklöstern der Provinz durchgeführt wurde, darüber erhalten wir sehr eingehende Auskunft, die sich von Beschönigung freihält. Interessant sind die Bemühungen fürstlicher und städtischer Obrigkeiten, die Brüder zu einem geistlichen Leben zurückzuführen. 6 Urkundenbeilagen und ein Personen- und Ortsverzeichnis beschließen das Heft.

Karl Wenck, Marburg.

Reformation und Gegenreformation

Gustav Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. II. Bd., 2. Tl. Perthes, Gotha, 1922. X u. 296 S. — Abgesehen von dem Registerband liegt jetzt W.s Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte vollständig vor. Der zweite Teil behandelt in zwei Abschnitten „ausgewählte andere evangelische Theologen der Reformation", alphabetisch geordnet, und „die katholischen Gegner der Reformation vor dem Tridentinum und Jesuitenorden". In den Nachträgen wird eine reiche Nachlese zum ganzen Werk gegeben. Auf sie darf besonders hingewiesen werden, da zu den meisten Paragraphen Ergänzungen, teilweise recht beträchtliche Ergänzungen gegeben worden sind; was man im Werk vermißt, sofern es sich um letzte Problemstellungen und Literatur handelt, findet man oft in den Nachträgen verzeichnet. Eine Würdigung des Gesamtwerkes ist nicht nochmals nötig. Ob der Titel ganz einwandfrei ist oder nicht, ob die Auswahl unter den Reformatoren zweiter und dritter Ordnung befriedigt oder nicht, ob der letzte Abschnitt über die katholischen Gegner der Reformation zu mager ist oder nicht, und was dergleichen Fragen sind, braucht hier nicht erörtert zu werden. Eine vollständige „Quellenkunde" hätte W. nicht vorlegen können; das wäre über die Kraft eines einzelnen hinausgegangen. Eine Auswahl aus der großen Schar der nicht im Mittelpunkt der Bewegung stehenden Männer wird stets Wünsche des einen und anderen unbefriedigt lassen; nur eine vollständige Prosopographie könnte hier allen gerecht werden. Sie vorzulegen wäre wieder ein einzelner nicht in der Lage, und keine deutsche Verlagsbuchhandlung könnte heute ein solches Werk aus eigener Kraft herausbringen. Die Arbeiten zu einer solchen Prosopographie sind freilich dank der vom preußischen Staat eingesetzten Kommission zur Erforschung der Reformation und Gegenreformation im Gange; ob aber die Ergebnisse gedruckt werden können, ist eine noch offene Frage. Die von derselben Kommission in Angriff genommene Quellenkunde, d. h. eine vollständige wissenschaftliche Bibliographie und eine lückenlose Sammlung des Schrifttums jener Periode, wird voraussichtlich einmal gedruckt werden können. Darüber werden aber noch Jahre hingehen. Bis dahin wird man auf W.s Quellenkunde angewiesen sein, deren Einführung in die Forschungsprobleme zudem etwas Eigenes bleibt. Dem mit der Forschung weniger Vertrauten werden diese referierenden und charakterisierenden Partien, die nach des Verfassers Absicht nur einführen sollen, und an die der Kritiker darum nicht darüber hinausgehende Ansprüche stellen darf, ein nützlicher Wegweiser sein. Und dem Forscher werden die bibliographischen Mitteilungen trotz unvermeidlicher Lücken eine willkommene Hilfe sein. Eine Besprechung, die sich auf Einzelheiten einläßt, wird Vorbehalte machen müssen, im Hinblick auf die Einführung in die Probleme wie auf die Bibliographie. Sie würde wohl auch mit dem vom Verfasser befolgten Begriff „Quellenkunde" sich auseinandersetzen. Aber davon darf hier geschwiegen werden. Hier darf vielmehr der Überzeugung Ausdruck

gegeben werden, daß W.s Quellenkunde dem Reformationshistoriker die Dienste erweisen wird, die der Verfasser im Auge hatte.

M. Luther, Ausgewählte Werke, herausg. v. H. H. Borcherdt. Bd. 1 u. 3, CVIII, 425 S. u. CIX, 331 S. München, G. Müller, 1922. — Dem schon 1914 herausgekommenen 2. Band folgen jetzt Bd. 1 u. 3. Die Auswahl der Schriften steht unter dem Gesichtspunkt, vornehmlich Laien einen zuverlässigen Einblick in die Entwicklung des Reformators zu vermitteln und sie unter den Eindruck der weltgeschichtlichen Sendung Deutschlands in jenen Jahren zu stellen. Ausgeschlossen sind die wissenschaftlich-theologischen Schriften, die nur für den Fachmann Interesse haben. Dagegen wird den reformatorischen und politischen Schriften und den sich mit dem Neubau der Gesellschaft und Kirche befassenden Schriften eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Dichtungen und weltlichen Schriften sollen vollständig aufgenommen, aus den Predigten, Tischreden und Briefen eine Auswahl geboten werden. Der 2. Band hatte die großen reformatorischen Schriften des Jahres 1520 vorgelegt, mit einer gehaltvollen, allerdings zu einer Monographie sich auswachsenden Einleitung von Kalkoff. Die jetzt im 1. Band abgedruckten Schriften sind unter der Überschrift: „Der Ablaßstreit und die Leipziger Disputation" zusammengefaßt. Die Disputation selbst kommt allerdings nicht zu Worte. Ich glaube zu vermuten, warum. Aber wäre es dann nicht zweckmäßiger gewesen, die Überschrift leicht — „bis zur" — zu ändern? So, wie sie lautet, erweckt sie doch wohl beim Laien falsche Erwartungen und Vorstellungen. Oder hätte doch nicht einiges von der Disputation, was unzweifelhaft Luther angehört, aufgenommen werden können? — Die Schriften des 3. Bandes sind um den Titel gruppiert: „Aus den Tagen des Wormser Reichstages". Kalkoff steuert eine ungemein reichhaltige Einführung bei. Ob zu reichhaltig, mögen die Benutzer der Ausgabe entscheiden. Daß dem Leser dieser Schriften ein zuverlässiger Wegweiser nötig ist, wird schwerlich jemand bestreiten. Fraglicher bleibt mir, ob Thodes Einführung zum 1. Bande: „Luther und die deutsche Kultur", nötig war. Die Rücksicht auf die „Laien" mag die Aufnahme dieser Einführung gerechtfertigt haben, zumal Thode bei dieser Ausgabe Pate gestanden hat. Aber eigenartig bleibt doch gerade dieser Auftakt zu den Werken des Reformators. Die Texte sind sorgfältig vorgelegt, die Übersetzungen sind schön, die Erläuterungen knapp und gut, der Bildschmuck vortrefflich. Otto Scheel.

Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I: Luther. Tübingen, Mohr, 1921. 458 S. — H.s Lutherbuch gehört zu den stärksten und tiefsten Büchern, die ich kenne, und es kommt zur rechten Zeit. Unsere Gegenwart dürstet nach Männern und richtet ihre fieberheißen Augen hilfesuchend auf die Großen der Vergangenheit, um bei ihnen zu finden, was ihr die eigenen Kinder versagen. Luther ist lebendiger als je, und es bedarf nicht erst der mannigfachen Säkularfeiern, um seinen Geist zu wecken. Aber es ist bei den Massen, ist auch bei vielen Führern mehr instinktmäßiges Gefühl und traditionsmäßig ererbte Ehrfurcht, was sie zu dem Begründer der protestantischen Religiosität, zu dem großen deutschen Volksmann treibt, als klare Einsicht in seines Wesens Höhen und Tiefen. Und bei den wissenschaftlich orientierten Gebildeten ist vor allem durch Ernst Troeltsch ein bei aller Verehrung doch deutlich wirksames Gefühl der Zurückhaltung gegenüber der „mittelalterlichen Halbschlächtigkeit" Luthers erzeugt worden; auch von Denifles und Grisars Polemik ist mancherlei hängen geblieben. All diesen Unsicherheiten kann H.s Buch ein Ende machen. Dem äußeren Anschein nach ist

es eine Sammlung von acht Aufsätzen, von denen mehrere bereits an anderen Orten früher gedruckt waren. In Wahrheit ist es ein Werk aus einem Guß. Wenn man früher „Luthers Theologie" „systematisch" darstellte und seine Gedankenwelt in selbstgeschaffene Fächer einordnete, so ist hier dasselbe Ziel durch eine Methode erreicht, die Luthers Hauptgedankenreihen in ihrem naturgemäßen Zusammenhang organisch aufgebaut und so den mitarbeitenden Leser zu einem Verständnis Luthers führt, das von innen heraus entwickelt ist und darum auch eine unmittelbare Überzeugungskraft in sich trägt. Wer von außen an das Buch herantritt und Luthers Meinung über diese oder jene Einzelfrage zu erfahren wünscht, dem wird durch ein reichhaltiges Sachregister der Weg gewiesen. Gerne sähe ich auch ein ganz ausführliches Inhaltsverzeichnis, welches den Gedankengang jedes Aufsatzes in Stichworten erkennen ließe, freilich auch das nicht als schnelle Hilfe für den eilfertigen Benutzer, sondern als treuen Monitor dessen, der das Buch bereits aus eindringender Arbeit kennt. Denn wie es selbst aus unablässiger Vertiefung in seinen Gegenstand erwachsen ist, so fordert es auch vom Leser ganze Hingabe; aber dann erschließt es auch einen ungeahnten Reichtum. H. ist durchweg mit eigener Fragestellung an Luthers Schriften herangetreten und hat sich in jahrzehntelangem Ringen mit dem Stoff sein Urteil gebildet. Man hat die Empfindung, daß das Buch nicht wesentlich anders ausgefallen sein würde, wenn es keine Literatur über die berührten Themata gäbe, obwohl die Anmerkungen reichlich Auseinandersetzungen mit andern Gelehrten bringen. Und wer die früheren Drucke von Nr. 2. 4. 5 mit ihrer jetzigen Gestalt vergleicht, kann beobachten, wie H. auch an scheinbar fertigen Aufsätzen weitergearbeitet hat. Was von Nr. 1. 3. 6 gedruckt war, sind überhaupt nicht mehr wie kurze Skizzen gewesen, die hier in völlig veränderter Gestalt erscheinen; so ist z. B. aus dem 17 Oktavseiten füllenden Vortrag über „Luther und Calvin" die große 113 Seiten umfassende Darstellung des „Neubaus der Sittlichkeit" geworden.

H. beginnt mit der Frage: 1. „Was verstand Luther unter Religion?" (S. 1—90) und schildert die kirchliche Religiosität um 1500 samt den Parallelströmungen der deutschen Mystik und der Renaissance, um die von da ausgehende Entwicklung Luthers eindringend zu verfolgen. Es ist für H.s Arbeitsweise bezeichnend, daß er überall bemüht ist, die zahllosen Äußerungen unserer Quellen bis auf ihren Grundgehalt auszuschöpfen und psychologisch miteinander in Verbindung zu bringen. Wir erleben die Gefühle und Gedanken, die Zweifel und die Erkenntnisse Luthers mit, und darauf beruht zum guten Teil die tiefe innerliche Wirkung, die H.s Buch auf den empfänglichen Leser ausübt. Was Luther unter Religion verstand, schildert uns ein Mann, der es kongenial erfaßt und selbst erfahren hat, und der es, auch in der herben Strenge wissenschaftlicher Darstellung, mit warmem Herzen weitergibt. Einen entscheidenden Punkt in Luthers Entwicklung behandelt Nr. 2 „Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit" (S. 91—130), diese letztere bejahend und in Auseinandersetzung mit J. Ficker und Loofs diese Entscheidung begründend; in den Anmerkungen finden auch Denifles Thesen mannigfaltige und wirkungsvolle Berücksichtigung. Von besonderer Bedeutung für die historische Wertung des Luthertums ist Nr. 3 „Der Neubau der Sittlichkeit" (S. 131—244), wo eine Fülle von Fragen gerade der Gegenwart eine sorgfältig begründete Antwort finden. Wir erhalten eine durchweg quellenmäßig belegte kritische Schilderung der scholastischen Ethik in ihren Grundzügen, sodann den Nachweis, daß Luther bereits in der Psalmen-

vorlesung 1513/15 über diese Auffassung der Sittlichkeit hinausgeschritten ist; er weiß schon, daß die Gemeinschaft mit Gott die Bedingung ist, unter der wirkliche Sittlichkeit erst möglich wird. Diese Erkenntnis, die ihn dann folgerichtig zu seiner Rechtfertigungslehre führte, datiert H. (S. 166) in die Zeit zwischen 1509 und 1511 und weist dabei sehr einleuchtend der mönchischen Erziehung einen positiv fördernden Einfluß zu. Die auf Selbstvervollkommnung hinauslaufende, die Eigenliebe als berechtigtes Motiv anerkennende Ethik der Scholastik lehnt Luther ab, um die Gottes Willen frei und freudig bejahende Sittlichkeit der reinen Gottesliebe zu fordern. Die Praxis stellt ihn nun vor eine Fülle von Fragen, die von dem neugewonnenen Standpunkt aus Antwort erheischen. Wie verhält sich der Christ zu Sünde und Gesetz? zur Gesellschaft und zum Beruf? zum Staat und zum Recht? zu Erwerb, Kapital, Geldverkehr und Armenpflege? Es ist das ganze weite Gebiet der Individual- und Sozialethik, das H. aus Luthers Geist aufbaut. Hier hat sich besonders eifrig moderne Kritik gegen Luther gewendet, ihn vielfach auch in Gegensatz zu Calvin als den „rückständigen" abschätzen zu dürfen geglaubt. Es ist erstaunlich zu sehen, wie klar und großzügig, wie schöpferisch und einheitlich Luther die ethischen Folgerungen seiner religiösen Erkenntnis gezogen hat, wie er auch auf diesem Gebiet der Gebende, Calvin der Empfangende gewesen ist, vor allem aber, wie fruchtbar gerade auch für die Nöte der Gegenwart Luthers Gedanken sind. Mit besonderer Sorgfalt geht H. auf die von Max Weber und Tröltsch vertretene Meinung von der Bedeutung der lex naturae bei Luther ein und lehnt sie ab: Luther hat nirgends von der christlichen Sittlichkeit abgesehen und den Dekalog an die Stelle der Bergpredigt gesetzt. Nr. 4 „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff" (S. 245—278) zeigt, daß die Idee der unsichtbaren Kirche nicht erst seit 1518 aus dem Kampf mit der Hierarchie erwachsen ist, sondern als folgerichtiges Ergebnis seiner neuen, in der Rechtfertigungslehre gipfelnden religiösen Grunderkenntnis anzusehen und bereits im Psalmenkommentar von 1513/15 nachzuweisen ist. Der Unterschied von der scholastischen Lehre vom corpus Christi mysticum tritt klar zutage. Dagegen wird ihm der Grundsatz des allgemeinen Priestertums erst Ende 1519 als allgemeines Christenrecht klar und schlägt die Brücke zu einer neuen Gestaltung der Lehre von der sichtbaren Kirche. Als Fortsetzung dieser Untersuchung erscheint jetzt Nr. 5 „Luther und das landesherrliche Kirchenregiment" (S. 279—325), die wohl schon in ihrer ersten Form (1911) am meisten bekannt gewordene Studie, in der H. Luther restlos als Verfechter des Eigenrechtes der Kirche zeichnet, der dem Landesherrn nur das „Notwerk" zugesteht. Die neue Gestalt des Aufsatzes nimmt auch auf Meineckes Ausführungen in der Hist. Zeitschr. Bd. 121 Rücksicht. Eine für die Lutherforschung längst höchst notwendige Arbeit leistet Nr. 6 „Luthers Urteile über sich selbst" (S. 326—358). Hier erhalten wir eine Untersuchung der Selbstzeugnisse Luthers im Zusammenhang und, wie der Leser sofort sieht, damit auch den Schlüssel zu ihrem richtigen Verständnis, das sich erst dem auftut, der die Verbindung von unbekümmerter Geringschätzung seiner Person und stärkster Bejahung seines in Gottes Auftrag geleisteten Werkes zu würdigen weiß. H. liefert hier ein Meisterstück feinster Charakterschilderung des Menschen Luther. Als Gelehrten, nämlich als Bibelausleger, zeichnet ihn Nr. 8 „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst" (S. 414—450). Wir sehen, wie er sich der scholastischen Theorie vom vierfachen Schriftsinn entwindet und zur Überzeugung von der Eindeutigkeit der Bibel kommt. Der grammatische Sinn rückt ihm an die entscheidende Stelle zur selben Zeit, als Erasmus noch das Lob der

Allegorie singt. Schon 1519 bezeichnet er den vom Schriftsteller beabsichtigten Sinn als Ziel der Exegese; und dieser wird voll auch nur dann erfaßt, wenn zu dem grammatischen Begreifen das seelische Verstehen (das „geistliche Verständnis") kommt. Als oberste Regel der Bibelauslegung hat er auch bereits 1519 den Grundsatz formuliert: scriptura sacra sui ipsius interpres, der ihm bei allem Feingefühl für die Unterschiede innerhalb der Bibel unverrückbar feststand. Mit diesem Grundsatz „beginnt erst diejenige Auslegung, die das geschichtliche Denkmal als ein lebendiges Ganze, als den Niederschlag einer Persönlichkeit behandelt" (S. 437). An einer Fülle von Beispielen wird Luthers Methode im einzelnen beleuchtet und auf ihre Nachwirkung hingewiesen; als sein bester Schüler erscheint der vielgeschmähte und heutzutage wohl allgemein arg unterschätzte Flacius. War schon in mehreren der bisher behandelten Studien die Bedeutung Luthers für die allgemeine Kulturentwicklung berührt — am meisten in Nr. 3 und 8 —, so gibt einen zusammenfassenden Überblick über „Die Kulturbedeutung der Reformation" die Untersuchung Nr. 7, die ich ans Ende gestellt hätte. Hier wird in weitem Ausmaß Weltgeschichte getrieben und mit Weiterführung der in Nr. 3 erarbeiteten Resultate Luthers Stellung zu den Kulturwerten erörtert und eine von genauester Kenntnis der neueren Kirchengeschichte speziell auch auf angelsächsischem Gebiet getragene vergleichende Beurteilung von Luthertum und Calvinismus vollzogen und ihre erzieherische Wirkung auf den Charakter der von ihnen beeinflußten Völker aufgezeigt. So wird die wirtschaftliche und politische Bedeutung der Reformation aus hohem Gesichtspunkt gewürdigt; es folgt die Schilderung ihres Einflusses auf die Geisteskultur, Unterrichtswesen und Sprachlehre, Geschichte und Philosophie. Besonders betont sei die von dem üblichen Durchschnittsurteil kräftig sich abhebende Einschätzung der Kulturbedeutung des Pietismus.

Mit diesen 8 Studien ist H.s Buch abgeschlossen; aber unerschöpflich bleibt das Thema Luther. Man wird einst die theologische Arbeit unserer Zeit danach beurteilen, ob sie H.s Werk aufzunehmen und weiterzuführen vermochte.

Hans Lietzmann, Jena.

Karl Schottenloher, Philipp Ulhart. Ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der „Schwärmer" und „Wiedertäufer" (1523—1529). (= Historische Forschungen und Quellen. Herausgegeben von Joseph Schlecht, 4. Heft). München und Freising, F. P. Datterer & Co. (Seller), 1921. 160 S., 6 Tafeln. -- Im Laufe langer Jahre, durch unermüdliche Vergleichungen, fleißigste und sorgsamste Forschungen und Untersuchungen ist es endlich Sch. gelungen, 190 Flugschriftendruckausgaben aus den Jahren 1523—29, über deren Druckheimat man sich bisher vergeblich die Köpfe zerbrochen hatte, dem Augsburger Drucker Philipp Ulhart zuzuweisen. Sie werden im 3. Teile erst in chronologischer Reihenfolge und darauf nochmals in alphabetischer Titelübersicht verzeichnet. Welch eine Fülle von Aufklärung dies bedeutet, vermag nur der Kenner zu ermessen. Freilich beweist auch gerade diese Monographie, daß mit der Feststellung der Druckheimat noch nicht immer notwendigerweise der Ort und das Milieu bestimmt zu sein brauchen, wo das betr. Druckmanuskript entstanden ist. Gleich die als Nr. 1 dieser Ulhartdrucke von Sch. verzeichnete Schrift ist von dem Berner Prediger Sebastian Meyer verfaßt und von Zwingli nach Augsburg zur Drucklegung geleitet worden. Auch bei anderen Gelegenheiten (ein bes. eklatanter Fall ist S. 27 aufgestoßen) ergibt sich, daß Ulhart wie andere Drucker seiner Zeit auch auf Bestellung von auswärts her gedruckt hat. Die Regel ist aber doch, daß Druckstätte und Ent-

stehungsort des Manuskripts (wenigstens ungefähr) zusammenfallen, und daß die Feststellung der Druckstätte den ersten sicheren Hinweis auf Herkunft und Entstehungsverhältnisse einer Schrift enthält. — Nachdem Sch. im 1. Teile Ulharts Geschäftsanfänge und sodann dessen Typen und 11 Titelbroschüren behandelt hat, zeigt er in dem 2., dem Hauptteil, von welchen Tendenzen Ulharts Druckertätigkeit in dem genannten Zeitraum beherrscht ist. 1523—25 steht seine Presse im Dienste der Wittenberger Reformation; aus ihr geht z. B. 1525 die kraftstrotzende „Offenbarung" des Philipp Melhofer von Eriskilch am Bodensee hervor. Dann aber widmet sich Ulh. ganz der Bekämpfung der lutherischen Abendmahlslehre und der Verteidigung des Zwinglianismus. Sch. meint geradezu, daß Ulh.s Druckertätigkeit neben der volkstümlichen Predigt Michael Kellers die Hauptursache gewesen sei, daß der Zwinglianismus in der schwäbischen Reichsstadt sich durchgesetzt habe. Die ersten Drucke Ulh.s mit solcher Front gegen Luther waren die Abhandlungen Karlstadts gegen Luthers Schrift Wider die himmlischen Propheten, die man bisher für von Kunz Kern in Rothenburg o. d. T. gedruckt angesehen hatte. Dazu kommen die von Val. Ickelsamer verfaßte Verteidigung Karlstadts gegen Luther, die „Antwort" des Konrad Reyß zu Ofen (Sch. tritt hier noch für dessen Identifizierung mit Mich. Keller, im Zentralbl. für Bibliothekswesen 38, S. 69 f. dagegen mit Joh. Landtsperger, ein) gegen Bugenhagen für Zwingli, Kellers Predigten, zwei Schriften von Joh. Schnewil von Straßburg, den Sch. mit Haug Marschalck gen. Zoller identifiziert, endlich Schriften von Eitelhans Langenmantel. Sie leiten über zu der 3. Periode der Druckertätigkeit Ulh.s, in der er im Dienste der Brüder- und Wiedertäuferbewegung steht (Joh. Landtsperger und Hans Hutt, Jörg Haug, Joh. Presta — wahrscheinlich Pseudonym —, Jakob Dachser, Sigmund Salmingor, Hans Denck). „Als Drucker der Wiedertäufer hat Ulh. an Simprecht Sorg in Nickolsburg, Peter Schöffer in Worms und Balthasar Beck in Straßburg gleichgesinnte Zunftgenossen besessen. An Wagemut gegenüber der damals so wachsamen Obrigkeit scheint er aber alle Drucker seiner Zeit übertroffen zu haben."

Im Anhang werden Typen und Zierformen, die Ulh. während seiner versteckten Druckertätigkeit 1523—29 benutzt hat, in Drucke zurückverfolgt, die der Wirksamkeit Ulh.s zeitlich vorausgehen und anderen Augsburger Offizinen entstammen. Insbesondere werden einige Drucke Sigmund Grimms, die leicht mit denen Ulh.s zusammengeworfen werden könnten, abgegrenzt.

Zu dem Lutherbilde, Abbild. 6, vgl. auch Joh. Ficker, Ztschr. d. Ver. f. KG. der Prov. Sachsen 17, S. 19 f. Die S. 156 A. 1 angekündigte Abhandlung Schottenlohers ist im Zentralbl. für Bibliothekswesen 38, S. 26 ff. erschienen.

O. Clemen, Zwickau.

Über die Arbeiten der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum war zuletzt in Bd. 1 der N. F., S. 383 f. berichtet worden. Daß ihr Ausbau unter den wirtschaftlichen Verhältnissen schwer leidet, hat der von Albert Ehrhard als dem neuen Vorsitzenden erstattete Jahresbericht der Gesellschaft für 1920 (Münster, Aschendorff, 1921, 12 S.) stark betont. Man mußte deshalb von der Fortführung der von der Gesellschaft übernommenen Grevingschen „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" einstweilen absehen, nachdem Heft 38/39 noch als echte Frucht der Gr.schen Schule eine weitere Eckstudie, Heinr. Schauerte, Die Bußlehre des Joh. Eck (Münster, Aschendorff, 1919. XX, 248 S.) hatten bringen und mit ihr nicht nur in die Ausgangspunkte des Gegensatzes Luthers und Ecks (Reue, Beichte, Satisfaktion, Ablaß), sondern

auch in die ganze dogmatische, unhistorische Arbeitsmethode Ecks hatten hineinleuchten können. Von dem Corpus Catholicorum ist wie das schon a. a. O. charakterisierte 1. Heft, so auch das wertvolle 2. gleichfalls unter Nachwirkung Grevingscher Tradition Eck gewidmet Es enthält den von Joh. Metzler S. J. mit umfangreichem Kommentar, Beilagen und Registern ausgestatteten Abdruck von Ecks Autobiographie „Epistola de ratione studiorum suorum" (1538) und Erasmus Wolfs „Epistola de obitu J. Eckii" als Anhängsel (Münster, Aschendorff, 1921. VII, 106 S.). Außerdem sind bisher noch zwei Hefte mit antireformatorischen Streitschriften von Cochlaeus (Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem, 1523) und Emser (De disputatione Lipsiensi, 1519) erschienen, für die wir, da sie der Redaktion nicht vorliegen, auf die Beurteilung in ThLz 1921, S. 295f.; 1922, S. 134 verweisen. Zscharnack.

Leonid Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- u. Kurland. Im Auftrage der Gesellschaft für Geschichte u. Altertumskunde zu Riga bearbeitet (Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte, herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. III). Leipzig, Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachf., 1921. XIX und 851 S. — Das vorliegende Werk sollte ursprünglich der wissenschaftliche Beitrag der damaligen Ostseeprovinzen Liv-, Est- und Kurland zum Reformationsjubiläum von 1917 werden. Es wurde geplant auf dem ersten Baltischen Historikertage zu Riga i. J. 1908, und zwar sollte es sich erbauen auf einer umfassenden Quellensammlung und -veröffentlichung und nachher ins Lettische und Estnische übersetzt werden. Krieg und Revolution zwangen zur Vereinfachung des Planes. Der Verfasser, jetzt Dozent an der lettländischen Hochschule in Riga, mußte auf Archivreisen verzichten und konnte nur das ihm in der Dünastadt zugängliche handschriftliche und gedruckte Material ausnutzen. Er mußte sich ferner auf die Einführung der Reformation (bis etwa 1535) beschränken. Für diese Zeit leisteten ihm die Sammlungen von Urkundenabschriften Hermann Hildebrands und seines gleichnamigen Vaters (dessen vortrefflicher Grundriß der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands der Sohn 1918 in 4. verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben hat) aus den Archiven Königsbergs, Kopenhagens, Lübecks, Revals, Stockholms und Wiens für das Livländische Urkundenbuch und einige andere Sammlungen gute Dienste. Auch hatte ihm der jetzt gleichfalls verstorbene Dorpater Professor Richard Hausmann seine Urkundenabschriften aus dem Archiv des ehemaligen Reichskammergerichts in Wetzlar zur Verfügung gestellt. Weitere handschriftliche Nachrichten dürften am ehesten noch aus Rom zu erwarten sein. Im wesentlichen scheint aber doch das archivalische Quellenmaterial erschöpft zu sein. Daß der Verfasser einiges aus der gedruckten Literatur überhaupt nicht, anderes nur aus zweiter Hand benutzen konnte, das hat vielleicht ein paar Lücken und Ungenauigkeiten im einzelnen verschuldet; Grundlage und Aufbau aber stehen für immer unverrückbar fest. Erwägt man, daß der Verf. sich nur auf wenige direkte Spezialuntersuchungen und monographische Vorarbeiten stützen konnte, daß die Arbeit (außer den 38 ersten Seiten der Einleitung) ein vollständiger Neubau aus den Quellen (und zwar fast nur Quellen ersten Ranges: Akten, Urkunden und Briefen) ist, dann wird man die Größe und Solidität der Leistung ermessen. Durch vorsichtige und umsichtige Benutzung der spärlichen Quellen ist es ihm auch gelungen, die Evangelisierung der „Undeutschen" darzustellen, zunächst der Letten und Esten in den Städten, wo sie zahlreicher waren, als man denken möchte, und politisch, sozial, wirtschaftlich und auch in bezug auf

religiöse Versorgung schon im Katholizismus besser gestellt waren als die auf dem platten Lande. Vielleicht ist schon um 1537 eine lettische Gottesdienstordnung vorhanden gewesen. — „Bruder Rûsch“ in dem Liede der Stralsunder Franziskaner um 1525 (S. 165) ist nicht auf Nik. Rutze zu beziehen, sondern auf den Bruder Rausch der lateinischen Teufelslegende und niederdeutschen Dichtung (vgl. zuletzt Zwickauer Faksimiledrucke Nr. 28); über Rutze vgl. Ztschr. f. niedersächs. Kirchengesch. 1, S. 173ff.

Joh. Bergdolt, Die freie Reichsstadt Windsheim im Zeitalter der Reformation (1520—1580) (= Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte, herausg. von Hermann Jordan, 5. Bd.). Leipzig und Erlangen, Deichert, 1921. XIII und 305 S. — Wenn auch Windsheim einmal freie Reichsstadt gewesen ist, so ist's doch jetzt ein unbedeutendes Städtchen, und auch damals war's abgelegen, auf den engen Umkreis der Stadtmauer beschränkt und ohne Landgebiet. So fragt man sich, ob sich eine ausführlichere Darstellung der Reformationsgeschichte Windsheims verlohnte. Zunächst stößt man auch nur auf typische Züge (deren Herausarbeitung gleichwohl verdienstlich war): reiches kirchliches Leben, wie wir es in den Reichsstädten im Ausgang des Mittelalters zu finden gewöhnt sind, wachsende Opposition der bürgerlichen Stadtgemeinde gegen die in alles hineinregieren wollende Kirche, vereinzelte ketzerische Bewegungen, bedenkliche sittliche Zustände; wir sehen auch bald, daß Windsheim keine eigene Politik machen konnte, sondern sich Nürnberg anschließen mußte. Bald aber treten doch auch eigentümliche Züge und nicht unbedeutende führende Männer heraus, wie gleich der erste etwas tumultuarische evangl. Prediger Thomas Appel und dann der ruhige und besonnene Pfarrer Andreas Altenstetter (1525—31), unter dessen Amtstätigkeit das Evangelium in Windsheim zum vollen Siege kommt. Die Darstellung ist klar und lebendig und erbaut sich auf fleißigst gesammeltem archival. Material. Das Stadtarchiv in W. freilich ist großenteils verschleudert. Unter den Beilagen ragen ferner hervor die (leider nicht kommentierten) Berichte des Bürgermeisters Sebastian Hagelstein vom Augsburger Reichstag. O. Clemen, Zwickau.

Die 4. Neubearbeitung von Heinrich Boehmer, „Die Jesuiten“ („Aus Natur und Geisteswelt“. Leipzig, Teubner, 1921. 109 S.) gibt wie die bisherigen Auflagen eine faßliche, sachlich-kritische Darstellung des Ordens und seines Systems. Einzelne umstrittene Fragen sind in der stark verkürzten neuen Auflage weggefallen; sie sollen in einem größeren Werk über den Orden Berücksichtigung finden. In der Beurteilung der jesuitischen Kasuistik und Mentalrestriktion ist Verfasser milder geworden; aber die sog. Jesuitenmoral findet nach wie vor strenge Kennzeichnung.

Die Canisiusbiographie von Otto Braunsberger, ein Band der jesuitischerseits herausgegebenen Sammlung „Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter“, der also wie die gesamte Sammlung in erster Linie erbauliche Tendenzen verfolgt, ist in 2. und 3. verbesserter Auflage erschienen (Freiburg i. Br., Herder, 1921. XII u. 334 S.). Br. ist sich dessen bewußt, auch jetzt noch keine allen wissenschaftlichen Ansprüchen entsprechende Biographie haben schreiben zu können, vor allem weil die Briefausgabe noch immer nicht beendet sei; andere Gründe kommen hinzu. Unter den Verbesserungen und Erweiterungen nennen wir das neu eingefügte Kap. 17 über das Innere Leben des C., das sich freilich ganz überwiegend auf der erbaulichen Linie hält.

„Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander“. Nach dem Holländischen

des Joh. Laur. Jansen C. S.S. R. (Holländisch-Nijmegen, Malmberg, 1914), bearbeitet von Klemens Maria Henze. XII u. 108 S. Freiburg i. Br.. Herder, 1920. — In der Lehre sind Jesuiten und Redemptoristen vielfach scharfe Gegner, und der zwischen ihnen ausgefochtene Kampf über Probabilismus und Äquiprobabilismus dauert noch heute an. Danach allein aber darf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Orden nicht beantwortet werden. Liguori als „Lobredner" der S. J. gerade auch gegenüber ihrer Verfolgung in der Aufklärungszeit ist bekannt. Für mancherlei persönliche freundschaftliche Beziehungen und für das Zusammengehen in kirchenpolitischer Hinsicht erbringt das Schriftchen eine Menge authentischer Beweise (vgl. dazu Otto Braunsberger S. J., Die Jesuitenfreundschaft des hlg. A. v. L., in: Stimmen der Zeit 99, 1920, S. 477—480). Ohlemüller, Berlin.

Friedrich Zoepfl, Geschichte des ehemaligen Mindelheimer Jesuitenkollegs. IV u. 96 S. Dillingen a. D., Verlag des Archivs für die Geschichte des Hochstifts Augsburg. — Z. hat 1917 eine Geschichte des ehemaligen, 1526 verlassenen, Augustinerklosters in Mindelheim erscheinen lassen. Das Buch, das er nun vorlegt, bildet dazu die Fortsetzung, indem es die Geschichte des Jesuitenkollegs beschreibt, das an die Stelle des Augustinerklosters trat. In den Jahren 1618—1773 waren dort die Jesuiten. Es war eine nur kleine Niederlassung von begrenzter Bedeutung. Aber da die Akten zum großen Teile vorhanden sind, ließ sich doch ein reiches Bild der Geschichte, des Lebens und der Tätigkeit des Jesuitenkollegs entwerfen, besonders unter Heranziehung der handschriftlich im Mindelheimer Stadtarchiv vorhandenen Historia Collegii Mindelheimensis. In der äußeren Geschichte treten besonders hervor die schwere Schwedenzeit und die Zeit des spanischen Erbfolgekrieges und schließlich die Auflösung des Kollegs. Die innere Geschichte des Kollegs läuft naturgemäß infolge der straffen Zentralisation des jesuitischen Betriebs der Gesamtgeschichte im Jesuitenorden parallel, so daß sich keine Eigenarten entwickeln konnten. Ob aus den dem Verfasser als Nichtjesuiten unzugänglichen Ordensarchiven sich mehr hätte herausbringen lassen, steht dahin. Jedenfalls empfangen wir einen zuverlässigen Beitrag zur Geschichte der Bedeutung des Jesuitenordens auf religiösem, kirchlichem und kulturellem Gebiete, eine Ergänzung zu dem inzwischen erschienenen 3. Bande der „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" von Duhr S. J. Herm. Jordan, Erlangen.

Friedrich Wiegand, Siebenhundert Jahre Baltischer Kirchengeschichte (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXVI, 2). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1921. 67 S. Ein ausgezeichneter Überblick, entstanden aus Vorträgen bei einer theologischen Kriegstagung mit Feldgeistlichen, Kandidaten und Studenten in Riga im März 1918. Besonders eingehend behandelt ist die Konkurrenz zwischen Herrnhutern und Landeskirche. O. Clemen, Zwickau.

Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Peter G. Mode, Source Book and Bibliographical Guide for American Church History. The Collegiate Press, George Banta Publishing Co. Menasha, Wisconsin, 1920. 735 S. — Der Theologischen Amerika-Bibliothek in Breslau ist durch den Kirchenhistoriker Prof. Rockwell, New-York, dieses nützliche Buch zur Verfügung gestellt worden, dessen Preis leider seine Anschaffung in Deutschland verhindern wird. In der Art von Mirbts Quellen zur

Geschichte des Papsttums sind die wichtigsten Dokumente zur Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten gesammelt. Dabei ist nicht auf die Geschichte der einzelnen Sekte Wert gelegt, sondern ihr Beitrag zum religiösen und christlichen Leben in Amerika überhaupt soll in Erscheinung treten und ist der Maßstab der Auswahl. Auch die amerikanische Theologie hat Beiträge zur Kirchengeschichte in diese Sammlung geliefert. Besonders bedeutsam tritt hervor, wie stark das politische und soziale Leben der Vereinigten Staaten von der Religion und den Kirchen beeinflußt ist. Gerade diese Zusammenstellung zeigt, daß der religiös neutrale Staat unter dem Einfluß der religiösen Bewegungen des Volks steht, wenn nur diese religiösen Bewegungen Vitalität haben. Für die Einsicht in die Geschichte der nordamerikanischen Christenheit ist das Werk unentbehrlich.

Bornhausen, Breslau.

Joh. Viktor Bredt, Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. 1. Bd. Die Grundlagen bis zum Jahre 1918. 623 S. Berlin, Georg Stilke. — Daß die bisherigen Darstellungen des evangelischen Kirchenrechts jetzt veraltet sind, bedarf keines Nachweises. Es wird sehr zu begrüßen sein, wenn recht bald nach Vollendung der neuen Verfassungen eine umfassende Darstellung der nachrevolutionären Rechtsbildungen vorgelegt wird. Bredt plant eine solche Arbeit und gibt einstweilen eine Schilderung der „Grundlagen", d. h. der Entwicklung bis 1918. Die preußischen Landeskirchen sind das Sonderthema; aber um ihr Werden verständlich zu machen, greift B. doch weit über die Grenzen Preußens hinaus. Gerade die Aufzeigung der Wurzeln der Entwicklung in den Kirchenbildungen der Reformationszeit beansprucht besonderes Interesse. B., selbst reformiert, verfolgt mit lebhaftem Eifer namentlich die reformierten Gestaltungen, wobei er auf alle Länder mit reformierten Kirchen — einschließlich Amerikas — achtet. Nebenbei nimmt er dabei auch auf den Einfluß reformierter Denkweise auf das wirtschaftliche und kulturelle Leben Bezug; die Aufstellungen Max Webers bezeichnet er als „für jeden Reformierten überzeugend" (S. 235). Im Zusammenhang der Rechtsgeschichte sind die zur Verfassungsbildung führenden Linien wichtiger. Die „volle Eigenart" reformierter Kirchenverfassung entstand dort, wo die Obrigkeit dem reformierten Bekenntnis feindlich war, in Deutschland am Niederrhein. Diese Kirche am Niederrhein ist nach B. die eigentliche Heimat der preußischen Landeskirche; was jene einfachen Bürger unternahmen, um ihren Glauben bekennen zu können, das „wurde maßgebend für das ganze evangelische Deutschland". Daher ist diese Kirche ausführlich behandelt (S. 257ff.); ihre Einbeziehung in die preußische Landeskirche im 18. Jahrhundert findet eine genaue Darstellung, wobei die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung entsprechend gewürdigt wird. Kürzer, aber nicht nebensächlich werden die Landeskirchen der neuen Provinzen geschichtlich beschrieben; ebenso die selbständigen Bildungen der niedersächsischen Konföderation und der evangelisch-altlutherischen Kirche in Preußen. Ein letzter Abschnitt behandelt „Die Stellung der Kirche", und zwar 1. Kirche und Staat, 2. Die Verbindung der deutschen Kirchen (Einigungsbestrebungen), 3. Konfessionelle Verbindungen (Allg. ev.-luth. Konferenz, Reformierter Bund u. a.). — Das Buch verzichtet auf viele Einzelheiten, die sich sonst in den Darstellungen des Kirchenrechts finden. Es konnte das, weil es eben nicht das geltende Recht, sondern die geschichtliche Entwicklung geben will. Der große Vorteil dieses Verzichts ist eine glatte, sehr gut lesbare Darstellung; Belege und minder wichtige Notizen sind in Anmerkungen verwiesen. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Buch sehr zu empfehlen. Freilich erhebt sich die Frage, ob die Daten

über den kirchlichen Rechtszustand von 1918, die doch in vielem überholt sind, nicht hätten gekürzt werden können. Auch wird dieser Rechtszustand gelegentlich als der von heute bezeichnet (z. B. S. 600), obwohl es doch derjenige von gestern ist. Der zweite Band wird unter diesen Umständen nicht ohne erhebliche, wenn auch im einzelnen fortführende Wiederholungen auskommen.

Zu den geschichtlichen Ausführungen näher Stellung zu nehmen, verbietet leider der Raum. Nur Weniges finde Platz. Den leitenden Grundgedanken verfolgt man mit lebhaftem Interesse; aber seine oben mitgeteilte Formulierung greift viel zu weit. Was die preußische Landeskirche vom Niederrhein übernahm, also Presbyterial- und Synodalverfassung, das reicht doch nicht hin, um die letztere als die „Heimat" der ersteren zu bezeichnen; jene Verfassungsgedanken sind in die preußische Landeskirche in eigentümlicher Weise eingebaut worden. Dennoch bleibt B.s Linienführung wertvoll; sie stellt die preußische Kirche in den Strom der gesamtevangelischen Verfassungsentwicklung hinein. — Daß der Unionsgedanke des Aufrufs Friedrich Wilhelms III. (1817) „völlig neu" war (S. 145), ist m. E. nicht zutreffend; der Unionsgedanke lag damals gleichsam in der Luft. Die Ausführungen über „die moderne evangelische Kirche" (S. 46ff.) vermag ich nicht zu unterschreiben. Ein solcher Allgemeintypus existiert nicht. Erstreckt B. ihn nur auf die Unionsgebiete, so sind doch auch diese sehr verschiedener Art. M. E. hätte schon hier manches berücksichtigt werden müssen, was erst später bei der Schilderung der einzelnen Kirchen mitgeteilt wird. Die Auffassung B.s über Luthers Stellung zum landesherrlichen Kirchenregiment („Nothehelf") halte ich für richtig; über einzelne Formulierungen ließe sich rechten. Die einleitenden Darlegungen über den Begriff der Kirche nach katholischer und evangelischer Auffassung wünschte ich mehrfach schärfer gefaßt; gerade der Kern der katholischen Kirchenidee ist nicht ausreichend herausgestellt. So hätte ich auch sonst manche Anmerkung zu machen. Aber ich möchte lieber nochmals betonen, daß die gesamte geschichtliche Schilderung, die in ihrer Sonderart eigenen Charakter trägt, dankbar zu begrüßen ist. Sie führt in sehr gefälliger Weise sowohl in die Probleme des Werdens der heutigen evangelischen Kirchen wie in die mannigfachen, vielerörterten großen Fragen des Kirchenrechts ein. M. Schian, Gießen.

Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. Leipzig, Deichert, 1921. 46 S. — Die Mystik des 17. Jahrhunderts: Jacob Böhme, die emblematische Mystik, die protestantische Mystik - Renaissance des Vorpietismus, die spanisch-französische Mystik werden analysiert. An der Hand dieses Materials werden dann die Probleme der mystischen Imitatio, des Voluntarismus in der Mystik, des Verhältnisses zwischen Mystik und Staat, des Gemeinsamen und Wesentlichen aller Mystik und ihres Verhältnisses zur Religion erörtert. Mystik ist „Urtrieb nach dem Einen" (S. 40, 7 u. 3), an sich noch nicht etwas Religiöses. Und weil Mystik „nicht in erster Linie Religion" ist, so ist der Schluß auch nicht die Kontrastierung der Mystik mit der Religion, sondern mit dem modernen Pansexualismus. — Zum zweiten Teil mit seinen sehr interessanten Urteilen möchte ich hier nur bemerken, daß man vielleicht doch am besten verschiedene Fassungen des Begriffs Mystik, engere und weitere nebeneinander anerkennt. Auch dem Historiker sehr wertvoll ist die klar durchgeführte Scheidung in mystische und moralische Imitatio, als mystische Transformation in Gott und rationale Nachahmung, und daneben vor allem überhaupt der Grundgedanke des Heftes, gerade aus der zum Teil fast ganz unbekannten Mystik des 17. Jahrhunderts sich das Material zu seinen Erörterungen zu holen. Hier bedauert man

nur immer wieder, daß der Mangel an Raum den Verfasser nur zu allzu kurzen Spaziergängen kommen läßt, besonders auch bei Böhme, bei dem er einen starken Einbruch protestantisch-lutherischer Gedanken herausstellt, und den er zuletzt nicht mehr als eigentlichen Mystiker faßt. Wenn ich bemerken möchte, daß bei Johann Arnd selber wohl weder von „mystischer Theologie" noch von „emblematischer Mystik" geredet werden kann, sondern beides erst seit etwa 1630 an sein „Wahres Christentum" herangetragen ist, daß vielleicht der Synkretismuscharakter der ganzen Zeit noch mehr im einzelnen hätte berücksichtigt werden können, daß für die quietistische Mystik man gern noch ein Wort zu Wieser, „Deutsche und romanische Frömmigkeit" (1919) gehört hätte, so soll dies alles doch den Wert des Heftes in keiner Weise herabsetzen. Es bietet bei aller Kürze eine Fülle von wertvollen Stoffen und Anregungen sowohl dem Systematiker als auch dem Historiker. W. Koepp, Halle.

Schon in seinen „Pastorenbildern aus dem alten Dresden" (1917), das leider als Vereinsschrift des Vereins für Geschichte Dresdens ein allzu verborgenes Dasein führt, hat Franz Blanckmeister inmitten der großen Reihe der von ihm behandelten charakteristischen Dresdener Theologengestalten von der Reformationszeit an über Pietismus und Aufklärung hinweg bis Harleß, Pfeilschmidt, Zapff, Franz u. a. auch Löscher ein kurzes Kapitel gewidmet (S. 90—97). „Der Prophet von Kursachsen, Valentin Ernst Löscher und seine Zeit" (Dresden, Franz Sturm, 1920. 306 S.) ist dann von ihm auf Grund fleißiger Studien in Druckschriften und Archiven (vgl. das Quellenverzeichnis S. 287—299) zum Gegenstand eines ausführlichen Kultur- und Sittenbildes gemacht worden, das trotz der populären und stellenweise leider recht erbaulichen Darstellungsweise auch von der Kirchengeschichtswissenschaft beachtet zu werden verdient. Die von ihm ausgeschöpften handschriftlichen Quellen konnten infolge des Charakters seines Buches leider nicht voll verwertet und mitgeteilt werden. Vgl. z. B. für das Kapitel über L.s Stellung zum Pietismus die Aufsätze Bl.s „Zinzendorf und Löscher" (Allg. evg.-luth. Kirchenztg. 1919, Nr. 15—18) als Ergänzung zu S. 176—208. Für L.s Stellung zur Aufklärung (S. 208 ff.) hätte nicht nur „Quo ruitis" (1735 ff.), sondern aus seiner gelehrten Zeit die „Praenotiones theologicae contra .... Atheos, Deistas, Indifferentistas, Antiscripturarios etc." (1708; ² 1719) ausgeschöpft werden müssen. Über L. als Kirchenlieddichter hatte Bl. in seiner Ausgabe der „Geistlichen Lieder L.s" (1909) schon Tieferes gesagt. Bei der Darstellung seiner Bemühungen um das Schulwesen (S. 230 ff.) hätte L.s Bedeutung für den Gedanken einer Lehrerseminarbildung (mit Pohle, Der Seminargedanke in Sachsen, 1887), stärker hervorgehoben werden müssen. Zscharnack.

J. Oscar Andersen, Fra Trankebarmissionens Begyndelsestid. Sonderdruck aus Nordisk Missionstidsskrift, 1906. Aarhus, 1906. — Es ist mehr als ungewöhnlich, diese 1906 erschienene Untersuchung Andersens über die Anfangszeit der Trankebarmission jetzt noch anzuzeigen. Es darf aber doch geschehen. Denn sie ist in Deutschland völlig unbekannt geblieben, obwohl sie alle Vorzüge der A.schen Methode und Darstellung enthält, plastische Blicke in die dänische Kirche jener Tage gewährt, die Verbindung mit der allgemeinen Kirchengeschichte herstellt, mit Legenden, auch deutschen Legenden aufräumt und eine kritisch gereinigte Grundlage für die Geschichte der Trankebarmission schafft. Es hätte der deutschen Forschung wohl angestanden, mit dieser Untersuchung sich zu befassen. Aber weder die Kirchenhistoriker noch die Missionshistoriker haben sich mit ihr auseinandergesetzt. Andersens Schuld ist es nicht,

daß seine Arbeit auf deutschem Boden unbekannt blieb oder nicht zur Geltung kam; das Versäumnis liegt auf deutscher Seite. Daß solche Nichtachtung dänischer Forschungen zu bitteren Urteilen Anlaß geben kann, ist selbstverständlich. Es dürfte nicht allzu schwer sein, diesem Übelstand abzuhelfen. Wir werden heute mehr denn je der Mitwirkung der dänischen und skandinavischen Gelehrten bedürfen. Daran aber wird es nicht fehlen; wenn nur auf deutscher Seite dafür gesorgt würde, daß die Bekanntschaft mit der Forschung der nordischen Kirchenhistoriker nicht dem Zufall überlassen bleibt. Die Geschichte des Luthertums ist nun einmal in der Hauptsache eine Geschichte der Ostseevölker. Darauf müßten auch die deutschen kirchengeschichtlichen Zeitschriften und Gesellschaften mehr als bisher Rücksicht nehmen. Es kann natürlich nicht verlangt werden, daß jeder deutsche Kirchenhistoriker die skandinavischen Sprachen erlernt; die wenigsten werden dazu Gelegenheit finden. Wohl aber kann gefordert werden, daß die skandinavische wissenschaftliche Literatur auf kirchengeschichtlichem Gebiet methodisch bekannt gemacht wird. Scheel.

Joseph Feiner, Gewissensfreiheit und Duldung in der Aufklärungszeit, vom Verlag Gustav Engel, Leipzig, mit der Jahreszahl 1919 versehen, nach dem Vorwort schon Anfang 1914 beendet (72 S.), verspricht durch seinen Titel mehr, als es hält. F. beschränkt sich auf Deutschland, entwickelt aber auch auf diesem beschränkten Gebiet weder die Toleranzidee jener Zeit in lückenloser Vollständigkeit, noch bringt er die tatsächliche Lage zur Darstellung oder berührt die diesbezügliche Gesetzgebung. Am ausführlichsten werden Friedrich d. Gr., von Loen, Lessing, Moses Mendelssohn, Christian Dohm charakterisiert; ja Mendelssohns „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783) und die von ihm 1782 aus dem Englischen übersetzte und bevorwortete „Rettung der Juden“ von Manasse ben Israel, die beide 1919 vom Welt-Verlag, Berlin, in Neuausgaben herausgegeben sind („Die Weltbücherei. Eine jüdische Schriftenfolge“, Nr. 1/2 u. 3. 127 S. u. 63 S.), sowie Dohms „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1781) bilden geradezu den Kern des Ganzen, neben dem die anderen einschlägigen Fragen der Gestaltung des Toleranzstaates, des Zensurwesens, der innerkirchlichen Freiheit u. dgl. eben nur gestreift werden. Alfred Wolff, „Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns“, 1915 (vgl. ZKG. 36, S. 603), hat bereits tiefer gegraben. Für eine der einschlägigen Fragen „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, zu der F. unbedingt hätte Stellung nehmen müssen, liegt jetzt die so betitelte vielumstrittene Schrift Georg Jellineks in 3. Aufl., unter Verwertung des handschriftlichen Nachlasses, durchgesehen und ergänzt von dem Sohn Walter Jellinek, vor (München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1919. XIX u. 85 S.). Das ausführliche Vorwort berichtet über den Stand der Frage und verteidigt J.s Auffassung gegen ihre Kritiker auch durch z. T. neue Hinweise, wobei er bei der These von der religiösen Freiheit als des geschichtlich ersten Menschenrechts und dem ursächlichen Zusammenhang zwischen Religion und Rechteerklärung zugibt, daß die Entscheidung nicht einfach sei, wenn man die Schwierigkeit jeglicher ideengeschichtlicher Feststellung bedenke (S. XIf.). Das für diese Frage besonders wichtige erste Agreement of the People v. J. 1647 mit seiner Erklärung von fünf auch vom Gesetz nicht antastbaren Urrechten, als erstem dem der Religionsfreiheit, hat W. J. dem Textanhang (S. 78ff.) hinzugefügt; gerade aus seiner Formulierung geht aber übrigens hervor, daß man nicht ein „Menschenrecht“, sondern die Sphäre Gottes vor dem Eingreifen einer „menschlichen Macht“

schützen will, also ein „Menschenrecht der Religionsfreiheit" nicht kennt! (vgl. dazu Zscharnack in RGG. IV, S. 294). In der Schrift selbst ist auf Grund der im Nachlaß vorgefundenen Blätter u. a. das Kapitel über das Naturrecht und seine von J. ja nie ganz geleugnete, von anderen freilich als primär betonte Bedeutung für die Erklärung der Menschenrechte erweitert worden (S. 57ff.), ebenso z. B. der Abschnitt über die geschichtliche Stellung Roger Williams (S. 47ff.), ohne daß übrigens der Frage des Ursprungs seiner Gedanken nachgegangen würde.

Jos. Engert hatte schon 1909 „H. S. Reimarus als Metaphysiker" dargestellt (vgl. ZKG. 1910, S. 518f.). Das Thema seiner neueren Arbeit „Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus" (Wien, Österreich. Leo-Gesellschaft, 1916. XII u. 123 S.), führt ihn zu einer vom katholischen Standpunkt aus geschriebenen kritischen Darstellung der religiösen und theologischen Gesamtstellung dieses „Wolfenbüttler Fragmentisten", seiner Anschauung von der natürlichen Religion, seiner religiösen Erkenntnislehre, seiner Kritik des Übernatürlichen und allgemeinen Offenbarungskritik; diesen vier Kapiteln ist als rein historisches Kapitel das über die Fragmente der R.schen „Schutzschrift", ihre Geschichte, ihre Gegenschriften und ihren Verfasser, vorangestellt, desgleichen eine Einleitung über die ihnen vorangegangene englische deistische Bewegung, wobei E. freilich leider nicht wesentlich über die Aufzählung von Büchertiteln hinauskommt, statt der Frage der Beeinflussung R.s durch den englischen Deismus, aus dem Schriftsteller wie Toland, Collins, Bolingbroke, Wollaston, Hume u. a. von R. wiederholt zitiert worden sind, wirklich näher zu treten. Der ohne Frage richtige Satz, R. stelle „den Koinzidenzpunkt des deutschen Idealismus mit der englischen Bibelbestreitung" dar, bleibt daher in seinem zweiten Teil unbelegt, und E. wendet wie in seinem ersten Buch seine ganze Aufmerksamkeit dem Nachweis der Zugehörigkeit R.s zur Leibniz-Wolfschen idealistischen Philosophie zu. Jene Lücke hat offenbar ihren Grund darin, daß Verf. keine eigene Kenntnis des englischen Deismus, so wenig wie der holländischen kritischen Bewegung besitzt, sondern sich fast nur auf Lechler stützt, auch sonst nicht die neuere Literatur zu den von ihm behandelten Fragen genügend heranzieht. Für den Fragmentenstreit nennt er z. B. des Unterzeichneten „Lessing und Semler" nicht, ebenso nicht zur Frage der Bibliographie der R.schen „Schutzschrift" die Studie von Hans v. Müller im Zentralblatt für Bibliothekswesen 33, 1916, S. 110—117.

Die vor dem Kriege auf Anlaß von Merkles Kongreßvortrag v. J. 1908 so heiß umstrittene Frage nach der kirchlichen Aufklärung im katholischen Deutschland (vgl. ZKG. 1910, S. 515ff.; 1913, S. 132ff.) ist inzwischen wieder zur Ruhe gekommen, damit leider auch, wie es scheint, der Anstoß, diese Aufklärung nach ihren Interessengebieten und ihren dogmatischen, kirchenrechtlichen, pädagogischen Bestrebungen ruhig und sachlich zu analysieren (von Merkles Gegnern vgl. z. B. Sägmüller, „Das Naturrecht im offiziellen Kirchenrecht der Aufklärung", in Theol. Quartalschr. 94, 1912, S. 58—99; Ad. Rösch, „Zur Geschichte des kath. Religionsunterrichtes in der Aufklärungszeit", in Pharus 1914, H. 7—8) oder durch Einzelforschung über die Personen der Aufklärungsperiode (etwa nach Art von Ludwigs „Zirkel von Würzburg"; Stölzles Sailer-Studien; Merkles „Bischof Sailer und die Aufklärung", in Süddeutschen Monatsheften 1913, S. 724—748) sowie über die Geschichte der kirchenrechtlichen, dogmatischen und pädagogischen Aufklärung in einzelnen Kirchengebieten (wie Rößlers Studie über den Speyerer August von Limburg-Stirum oder Gulielminettis über Klemens Wenzeslaus in Augsburg) die vorhandenen

Lücken zu füllen. Immerhin ist einiges noch neuerdings erschienen. In der dem Prinzen Joh. Georg von Sachsen gewidmeten „Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von kath. Gelehrten" (Freiburg i. Br., Herder, 1918) führen zwei Aufsätze in die damalige deutsche katholische, episkopalistische und nationalkirchliche Bewegung hinein: Hermann Cardauns, Die Entdeckung des Verfassers des Febronius (S. 717—742), einige, die Darstellung von Mejer ergänzende und richtigstellende Beiträge zu dem an Winkelzügen und Dissimulationen reichen Verlauf dieser Angelegenheit auf Grund der sehr reichhaltigen, zur weiteren Durcharbeitung dringend zu empfehlenden Archivexzerpte aus Rom, Wien, Mailand, die C.s Sohn, Ludwig C., hinterlassen hat, und Alexander Schnütgen, Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe (S. 743—766), gezeichnet nach den Nuntiaturberichten Capraras an den Kardinal Pallavicino, die in die Jurisdiktionskonflikte des Nuntius und sein konkretes Verhältnis zu den rheinischen geistlichen und weltlichen (hier vor allem zu Karl Theodor von der Pfalz) Fürsten gut hineinschauen lassen. — Ein größerer Kreis von Fragen jener Zeit wird in der Studie des Bibliothekars am Straßburger Priesterseminar J. Gaß über „Straßburger Theologen im Aufklärungszeitalter" (1766—90) berührt (Straßburg, Le Roux, 1917. XVI u. 302 S. Vgl. Anzeige von Sägmüller, Theol. Quartalschr. 1920, S. 421 ff.), wobei die Anschauungen und Interessen der aufgeklärten kath. Theologen und Kirchenrechtler, vor allem der Freiburger (vgl. über diese jetzt Anton Retzbach, Heinrich Sautier. 1746—1810. Freiburg, Herder, 1919. S. 14—68. Dazu Anzeige von Sägmüller, ebenda, S. 423 f.), freilich meist nur in der Polemik dargestellt sind. Denn die vorrevolutionären Straßburger Theologen huldigten im Gegensatz zu denen am Nationalseminar der Revolutionszeit selber nicht der Aufklärung, sondern haben sich dieser in ihrer Gutachtertätigkeit, ihren Zeitschriftenaufsätzen, ihren kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Veröffentlichungen (Abbé Beck, Sättler, Ditterich u. a.) entgegengestemmt. — Aus der pädagogischen Bewegung der Aufklärungszeit hat endlich Franz Oberthür die langverdiente biographische Behandlung gefunden, zunächst durch R. Stölzle in einem kurzen Beitrag zu den „Lebensläufen aus Franken" (München u. Leipzig, Dunker & Humblot, 1919), Bd. I, S 336 — 358, wo auch seine Tätigkeit als Dogmatiker und als Philanthrop berührt ist, und dann vor allem auf St.s Anregung hin durch Ludwig Faulhaber, O. als Pädagoge (Langensalza, Beyer & S., 1921. VII u. 105 S.), wo neben seinen sorgfältig durchgearbeiteten Werken auch die vorhandenen ungedruckten Quellen benutzt und die pädagogischen Tendenzen neben den humanitären als die O. stets beherrschenden, die Dogmatik und das sonstige theologische Erbe zurückdrängenden dargestellt sind; der Reihe nach werden seine Anschauungen und Anforderungen betr. Familienerziehung, Kleinkinderpädagogik, Trivial-, Mittel- und Hochschulen, Hilfs- und Fachschulen entwickelt. Dabei wird O. leider zu sehr isoliert. Wie man sein theologisches Wirken in Zusammenhang mit dem von Berg, Gregel, Onymus u. a. betrachten muß, so geben O.s eigene Selbstbiographie, die F. oft zitiert, und seine schulgeschichtlichen Ausführungen im „Erziehungssystem" (F., S. 27 ff.) Anlaß, ihn in den Kreis zugehöriger Gestalten hineinzustellen. Beim biographischen Abriß (S. 1 — 13) hätte Verwertung finden können, was s. Z. Karl Geiger im Archiv für Neuere Sprachen 74, S. 33—44, über O.s Besuch bei Goethe i. J. 1777 berichtet hat. Wer die hier durch die erwähnte isolierende Betrachtung gelassene Lücke ausfüllen will, für den kommt gerade rechtzeitig die auch durch Stölzle beeinflußte,

umfassendere Studie von Wilhelm Büttner, Michael Ignaz Schmidt als Katechet (Paderborn, Schöningh, 1921. VII, 215 S.). B. schrieb diese Studie über den bekannten „Geschichtschreiber der Deutschen", dessen erste Lebensbeschreibung übrigens der eben behandelte Oberthür (1802) geschrieben hat, als „einen Beitrag zur Geschichte der Katechese im Aufklärungszeitalter" als dem Zeitalter, in dem der Schule in ganz anderem Umfang als bisher (S. 9f.) die Aufgabe der Erweiterung und Ergänzung der Kirchenkatechese überwiesen (S. 193ff.), ja geradezu der Schwerpunkt der religiösen Jugendunterweisung in die Schule verlegt und die bisherige, sehr reformbedürftige sonntägliche Kirchenkatechese (s. S. 4ff. 10ff.) in die Schulkatechese überführt und dieser die neue „sokratische" Methode gegeben wurde. An der Persönlichkeit Schmidts, an seiner Praxis und seiner Schriftstellerei (auch seinem schriftlichen Nachlaß in Würzburg, München, Wien) illustriert B. die Motive der damaligen Reform der Katechese und die Art der neuen Katechese nach ihrem Ziel, ihren Stoffen, ihrer Methode, ihren pädagogischen und religiösen Hilfsmitteln, ihren Anforderungen an den Katecheten, ihrem äußeren Rahmen. Diesem großangelegten Hauptteil, in dem es an vergleichenden Hinweisen vor allem auf Gestalten wie Bischof Colbert und Fleury in Frankreich, Felbiger und Oberthür auf deutschem kath. Boden, den von Schm. hochgeschätzten Mosheim deutsch-protestantischerseits, aber auch auf andere kleinere Zeitgenossen nicht fehlt, sind vorangestellt eine katechetisch-geschichtliche Milieuschilderung, die Thalhofers bekannte Darstellung der Entwicklung des kath. Katechismus in Deutschland hier und da vor allem territorialgeschichtlich für das fränkische Gebiet ergänzt und auch die Entwicklung des manchem übrigens bedenklichen (vgl. S. 14 Anm. 2) und lange vernachlässigten Biblischen Unterrichtes beachtet, sowie ein kurzer biographischer Abriß; angehängt ist außer einer Gesamtwürdigung Schm.s ein Abschnitt „Schm. und die Aufklärung". Im Blick auf das Ganze darf man sagen, daß der Verf. einen soliden Beitrag zu der von ihm als „Ehrenfrage der katholischen Historiographie" empfundenen objektiven Erfassung und Würdigung der Aufklärungsbewegung geliefert hat, obwohl er stellenweise vielleicht zu ängstlich darauf aus ist, Schm. von den Vorwürfen einer Gemeinschaft mit den rationalistischen „Aufklärern" zu reinigen. Zscharnack.

Rudolf Lehmann, Die deutschen Klassiker Herder, Schiller, Goethe (Die großen Erzieher, ihre Persönlichkeiten und ihre Systeme, hrsg. von Rudolf Lehmann, Bd. IX/X). Leipzig, Felix Meiner, 1921. VIII u. 342 S. — In eigentümlicher und anziehender Weise will dieses Buch eine Ideen- und Entwicklungsgeschichte der Pädagogik zur Zeit unserer Klassiker sein, zeigen, wie der Ideen- und Zielgehalt der Erziehungslehre einerseits von den Persönlichkeiten führender Männer, anderseits und hauptsächlich von den allgemeinen Denkrichtungen und -bewegungen der Zeit her beeinflußt wird, dabei aber auch kritisch herausheben, was von den Gedankenleistungen jener Zeit für uns heute noch fruchtbar und wertvoll ist. So wird jeder der drei großen Abschnitte über Herder, Schiller, Goethe mit einer wertvollen Charakteristik der Persönlichkeit, des Künstlertums und der Lebensumstände eingeleitet. Als Hauptinhalt des Buches wichtiger sind dann die Darlegungen und Würdigungen der pädagogischen Ideen der drei Denker. Der feinfühlige, allempfängliche, aber wenig gestaltungskräftige Herder geht von dem Humanitätsideal der Aufklärung aus, d. h. dem Streben nach Allheit und Allseitigkeit des Menschentums, das aber, wie ihm erstmalig klar wird, von Jedem besonders gestaltet werden muß und auch schon nach Nationen verschieden ist. Wie aber

der Weg von dem allgemeinen Ideal zur besonderen Bildung des Einzelnen führt, wie die im allgemeinen Ideal liegende Gefahr verflachender und theoretisierender Allgemeinbildung vermieden werden kann, das sucht man bei Herder noch vergebens. — Mit energischen Schritten geht der stets willensmächtige, heroische Mensch und Denker Schiller in den nicht vielen Schriften, die er erzieherischen Fragen gewidmet hat, auf eine Lösung zu: die Kunst soll den Zwiespalt zwischen dem allgemeinen Ideal und der Besonderheit der Einzelnen und der Völker überwinden. Sie soll im Spiel die allgemeine Idee zur konkreten Wirklichkeit werden lassen; die Erziehung soll eine ästhetische sein. Aber der Beweis der Möglichkeit dafür ist auch in Schillers Schriften kaum angegriffen, geschweige denn geführt; Sch. bewegt sich in abstrakten, blutleeren Erörterungen, wo notwendig empirisch-psychologische Untersuchungen hätten geführt, Tatsachen hätten beigebracht werden müssen. Das Problem der künstlerischen Erziehung von Mensch und Volk, wie es erstmalig Schiller klar gesehen hat, ist noch der Gegenwart gestellt und von ihr in bewußterer und gereifterer Weise zu fördern. — Als reicher und fast allzu reich veranlagter Mensch, voll innerer Spannungen, nach schwer errungenem Ausgleich, groß und gütig, aber systematischem Denken und schematischen Regelungen abgeneigt, trat Goethe erst in späterem Alter theoretisch-pädagogischen Problemen näher. Seine ganze Gedankenwelt und -entwicklung lieferte ihm eine breite Grundlage und die Voraussetzung für seine pädagogischen Ideen. Seine Natur- und Weltanschauung überwindet den Gegensatz zwischen Individuum und Allgemeinem (Gesetz) durch den Begriff der organischen Entwicklung, seine Ethik den Gegensatz zwischen egoistischer und altruistischer Willensrichtung durch den Begriff der Tüchtigkeit, die als persönlich kraftvolle Betätigung zugleich stets auch den Anderen, der Allgemeinheit zugute kommt. Von solchen Voraussetzungen aus faßt er überhaupt erstmalig das Problem der individuellen Bildung und Erziehung in seiner ganzen Tiefe. Selbsterziehung und ihre Grenzen, die Frage, ob man den Einzelnen nach seiner individuellen Anlage oder im allgemeineren Sinne erzieherisch beeinflussen solle, wird von ihm aufgeworfen. Als maßgebendes Ziel der Erziehung enthüllen sich ihm schließlich die Bedürfnisse der Gesellschaft, als das Mittel zu seiner Erreichung die Ehrfurcht. Alle Probleme moderner Pädagogik sind bei Goethe bereits gefühlt und aufgeworfen, ohne daß seine Anschauungen und Lösungen bei der meist unglücklichen Form ihrer schriftstellerischen Darstellung auf Mit- und Nachwelt tiefer eingewirkt hätten. Die Gegenwart mit ihren vielfach verwandten Ideen und Problemstellungen kann aus den Goetheschen Gedanken noch manches lernen. Und eben diese, noch heute fruchtbaren Elemente klassisch pädagogischer Anschauungen zu vermitteln, zu zeigen, wie sie historisch erwachsen und auch bedingt gewesen sind, ist das Hauptziel des L.schen Buches.

B. Schmeidler, Erlangen.

Trotz der Forschungsarbeit, die seit 1905/6 an Lessings philosophischen und theologischen Schriften geleistet worden ist, läßt Christoph Schrempf sein damals als Einführung in L.s Denkweise geschriebenes Buch Lessing als Philosoph in unveränderter 2. Aufl. ausgehen (Frommanns Klassiker der Philosophie, XIX. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1921. 193 S.). Es würde mehr bieten, wenn Schr. sich mindestens da, wo er in der Deutung L.s abweicht, mit den Arbeiten von Zscharnack, Loofs, Wernle, Gustav Krüger, Kofink, den Studien von Rade, Heinrich Scholz, Fittbogen u. a. auseinandergesetzt hätte. Damit sein Buch als Dokument seiner eigenen philosophischen Entwicklung nicht entwertet oder verfälscht werde, lehnt er es sogar ab,

auch nur der Einleitung und dem Schluß mit ihrer Kritik eine Umformung zuteil werden zu lassen, obwohl er im Vorwort selbst hervorhebt, daß er entsprechend seiner eigenen geistigen Weiterentwicklung in den verflossenen 15 Jahren über den Wert der höchsten und letzten Gedanken Lessings heute nicht mehr ganz so denke wie einst; solche Leser, die sich dafür interessieren, verweist er auf seine im vorigen Jahre herausgekommene Schrift: „Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens". — Als Gesamtdarstellung von Lessings Leben und Schrifttum, die zur Ergänzung der Skizzen Schr.s immer wieder zur Hand genommen werden muß, besitzen wir übrigens heute neben der klassischen L.biographie Erich Schmidts (3. Aufl. 1909) die kulturgeschichtliche Darstellung und Wertung L.s in Waldemar Oehlke, L. und seine Zeit (München, Beck, 1919. 2 Bde.), der gerade auch in den das Religiöse und Theologische behandelnden Kapiteln eine dem Gegenstand kongenialere Einstellung auch als E. Schmidt zeigt (vgl. die Anzeige von Robert Petsch ThLz. 1919, S. 252f.).

Eine sehr vornehm ausgestattete Kant-Ausgabe in kleinen einzeln käuflichen Bändchen läßt der Inselverlag in Leipzig erscheinen. Als 6. Band (1920) hat Felix Groß dort Kants Kritik der Reinen Vernunft herausgegeben, und zwar wie die meisten neueren Ausgaben nach der 2. Aufl. von 1787, deren Vorzug gegenüber der 1. Kant selbst betont hat, ohne daß man aber für ein Kantstudium die 1. Aufl. entbehren könnte; Gr. hat leider auf Textvergleiche verzichtet; auch auf Einleitungen irgendwelcher Art und nur am Schluß ein der 2. Originalausgabe bekanntlich fehlendes Inhaltsverzeichnis (S. 643—648) hinzugefügt.

Heinrich Meisner hatte 1919 Schleiermachers Brautbriefe bei Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha herausgegeben (vgl. die Anzeige in ZKG. N. F. I, S. 456f.), die inzwischen 1920 in 2. Aufl. erschienen sind, mit unveränderten Texten und auch mit unveränderter Einleitung, obwohl die Breite ihrer sexualethischen Ausführungen und das Urteil über Schl.s Verhältnis zum weiblichen Geschlecht mehrfach theologischerseits kritisiert worden war (vgl. z. B. Rade und Nithack-Stahn Christl. Welt 1920, S. 462f.). Diesem Briefbande hat M. nun in demselben Verlag eine neue Schleiermacher-Briefsammlung folgen lassen, die in großem Stil und auf Grund handschriftlicher Nachprüfung der gedruckten Briefe den Versuch, den Briefschatz Schleiermachers der breiteren Öffentlichkeit zu erschließen, wieder aufnimmt, den 1906 Martin Rade mit seinen „Schleiermacher-Briefen" bei Eugen Diederichs, Jena, unternommen hatte. Wählte R. damals in seinem Bändchen Briefe aus Schleiermachers ersten 40 Lebensjahren aus, so beschränkt sich der vorliegende Band der neuen Sammlung „Schleiermacher als Mensch. Sein Werden" vorläufig auf die Familien- und Freundesbriefe 1783—1804, die hier z. T. in einer von den Diltheyschen Texten abweichenden neuen Form, z. T. auch erstmalig dargeboten und mit einer Einleitung (23 S.) und Anmerkungen versehen sind (368 S.). Der Herausgeber hat Recht, wenn er das, was er für die genannten Werdejahre Schleiermachers bietet, „einen teilweise neuen, jedenfalls aber gereinigten Kommentar für diese Lebensperiode" nennt. Und damit ist gesagt, daß diese Ausgabe auch dem Fachmann etwas zu sagen hat. Wie in der Ausgabe der Brautbriefe, so nimmt übrigens auch in diesem Band das vielumstrittene Kapitel „Schleiermacher und die Frauen" einen breiten Platz ein (dazu S. 12ff. der Einleitung; aus den Briefen über dieses Thema vgl. z. B. den an die Schwester Charlotte vom 23. März 1799, S. 135ff.).

Daß auch die theologische wissenschaftliche Welt an der Herausgabe von Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften eminent interessiert ist, ist

schon wiederholt auf Anlaß der Veröffentlichung ihres von den geplanten Bänden zuerst ausgegebenen 2. Bandes (vgl. dazu ZKG NF. II, S. 217 f.) ausgesprochen worden. Und kürzlich erst wieder hat Ernst Troeltsch in seiner Anzeige des seitdem erschienenen 4. Bandes (ThLz 1922, S. 231) sehnsüchtig schnellste Fortsetzung der Reihe gewünscht; denn: „die gegenwärtige Lage der geisteswissenschaftlichen Arbeiten verlangt immer dringender darnach". Jener 4. Band (Leipzig, Teubner, 1921. X, 583 S.) enthält Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, die Hermann Nohl, D.-schüler und Herausgeber von „Hegels theol. Jugendschriften" (1907), teils aus Zeitschriften und Sammelwerken herausgehoben, teils aus den sehr schwer zu ordnenden Nachlaßpapieren D.s zusammengestellt hat, und die alle zusammengehören, weil sie ebenso wie die erstmals 1906 publizierte Akademievorlesung über den jungen Hegel (S. 5—187) und die hier nun mit dieser zusammengefügten neuen Nachlaßstücke über Hegel (S. 191—282: Analyse seines Jenaer Systems, Berliner Periode, die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels) einmünden sollten in D.s „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes". Wie hier auch die theologische Entwicklung berücksichtigt werden sollte, zeigen die Studien des 2. Bandes und ebenso aus diesem 4. Band außer der Analyse der theologischen Studien Hegels die Aufsätze über Kants Zensurstreit wegen der freien Religionsforschung (S. 285—309), über Schleiermachers Entwicklung (S. 354—402), über Ferd. Chr. Baur (S. 403—432) und „Aus Eduard Zellers Jugendjahren" (S. 433 bis 450). Zur Philosophiegeschichte gehört die Studie über Jakob Sigismund Beck, seine Stellung in der Transzendentalphilosophie und seinen auf der Rostocker Universitätsbibliothek aufbewahrten Briefwechsel mit Kant (S. 310—353), zur Unterrichtsgeschichte der Aufsatz über Süvern und seine reformerisch-organisatorische Tätigkeit (S. 451—506). Als biographischer Aufsatz tritt noch der über Carlyle hinzu (S. 507—527). In D.s Systembau und seine Art der Behandlung der Philosophiegeschichte als Entwicklungsgeschichte der Systeme läßt endlich die S. 528—554 abgedruckte Abhandlung über „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s („Archiv f. Gesch. d. Phil." XI, 1898) hineinschauen, die den Positivismus mit seinen unkritischen Ausschreitungen bis zum Materialismus hin, den objektiven Idealismus und den Idealismus der Subjektivität bzw. der Freiheit unter besonderer Herausarbeitung des französisch-englischen Spiritualismus als die drei philosophischen Weltanschauungstypen aus der Frühzeit des 19. Jhd.s analysierte, voneinander abhob und doch wieder ihre Verbindung durch Zwischenglieder nachwies. Der letzte Aufsatz des Bandes, auch aus dem „Archiv f. Gesch. der Phil.", der zur Schaffung von Literaturarchiven als Parallele zu den historischen Urkunden- und Aktenarchiven aufruft und deren Bedeutung für das Studium der jetzt infolge der handschriftlichen Verluste so lückenhaft zu erforschenden Geschichte des geistigen Lebens darlegt (S. 555—575), ist nicht nur wertvoll durch seine praktische Anregung, sondern enthält weit mehr als sein Titel andeutet. Er gibt einen knappen Abriß der Philosophiegeschichtschreibung und entwickelt die methodischen Grundsätze für die D.sche Art der geistesgeschichtlichen Forschung, die sich ihm wie schon in seiner Schleiermacherforschung, so insonderheit ja auch wieder bei seinen den Kern dieses Bandes bildenden Hegelstudien „aus den Papieren" heraus, über deren Anlaß und deren Motive Nohls Vorwort (S. V ff.) kurz orientiert, bewährt hatte (vgl. hierfür noch seine hier nicht wieder abgedruckten, zielsetzenden Rezensionen über die Ausgabe des Hegelschen Briefwechsels im Archiv f. Gesch. der Phil. 1888, S. 289 ff. und von Kuno Fischers Hegel in DLz 1900, Nr. 1). — Der Heraus-

geber erinnert für die Wertung der in Bd. 4 zusammengestellten Nachlaßstücke mit Recht daran, man solle sich dabei immer bewußt halten, daß sie Fragmente sind und nicht als das Ganze und als etwas Fertiges genommen werden dürfen. Sie bieten gleichwohl unendlich viel Belehrung, Anregung und Bereicherung. Freilich da wo die historische Forschung inzwischen weitergeschritten ist, hätte dies doch inmitten der am Schluß stehenden, jetzt fast rein bibliographischen Anmerkungen, gleichsam als Warnung für den Nichtfachmann, kurz notiert werden sollen; dazu würde z. B. — um wenigstens diese Einzelheit zu nennen — gehören der Hinweis, daß die von D. in seinem Kantaufsatz (aus: „Archiv" 3, 1890) festgehaltene Angabe Borowskis, Kants „Religion" sei von der Königsberger theol. Fakultät das Imprimatur erteilt worden, das er doch nach D.s eigenem Rostocker Msfund von dieser gar nicht erbeten hat (!), inzwischen durch Emil Arnoldts Forschungen (1898, Neudruck in dessen Ges. Schriften, Bd. VI, Berlin 1909, S. 25 ff.) verbessert bzw. ergänzt worden ist, und daß tatsächlich die Jenaer philosophische Fakultät die Druckerlaubnis gegeben hat, nachdem offenbar die von Kant angegangene (Königsberger?) theol. Fakultät Kants Gesuch entsprechend ihre Inkompetenz zur Zensur dieser „philosophischen Theologie" ausgesprochen hatte. Zscharnack.

J. Oskar Andersen, Festskrift i Anledning af det danske Missionsselskabs Hundrede-Aars-Jubilaeum: I. Rönnes Liv. København, i Hovedkommission hos O. Lohse, 1921. 193 S. — Diese anläßlich der Säkularfeier der dänischen Missionsgesellschaft erschienene Biographie des Begründers dieser Gesellschaft, des dänischen Pastors Bone Falch Rönne (1764—1832), zeigt alle Vorzüge des Kirchenhistorikers Andersen: die sorgfältige Methode, die liebevolle Versenkung in die Einzelheiten und den Blick für die großen Zusammenhänge und Wirklichkeiten. Hier wird ein Stück segensreicher dänischer Kirchengeschichte im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte wieder lebendig. Die Fäden namentlich zur deutschen und englischen Kirchengeschichte und hier wiederum zur Erweckungsbewegung werden sichtbar, aber auch die Bodenständigkeit Rönnes wird plastisch gezeichnet: seine Beziehung zum dänischen Supranaturalismus, sein langsamer Übergang zum alten Glauben, seine der Erweckung dienenden Schöpfungen in seinem Pfarrort Lyngby bei Kopenhagen, die in der Begründung der dänischen Missionsgesellschaft gipfelten, die Widerstände, auf die er stieß, die Berührung mit Grundtvig und Wexels. Auf das besonnene Urteil A.s über Rönnes Missionsarbeit sei besonders hingewiesen. Hier wird die überscharfe Kritik aus Grundtvigschen Kreisen auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Die Erfahrungen, die man zu Rönnes Zeit von der Mission hatte, ließen es gerechtfertigt erscheinen, daß er, namentlich so lange die Mittel gering waren, den Missionaren in Grönland und Westindien vor allem mit Bibeln und religiöser Literatur helfen wollte, oder daß er nach den Mitteilungen, die er aus Grönland erhalten hatte, die Missionare und Katecheten mit Geld unterstützte oder darauf drang, daß die Kirche in Julianehaab errichtet werde. Das war trotz aller Kritik eine wirkliche Unterstützung der Mission; das Geld war nicht unnütz verschleudert. Dies Urteil Andersens ist zutreffend. Ebenfalls das andere Urteil, daß Rönne zu den erfolgreichen Männern der dänischen Kirchengeschichte seiner Zeit gehörte. Er war einer von denen, die zufolge ihrer Berührung mit der großen ausländischen Bewegung „Reichsgottesarbeit" in Dänemark ins Werk setzten. Scheel.

Johannes Kißling, Der deutsche Protestantismus 1817 bis 1917. Eine geschichtliche Darstellung. 2 Bände. Münster i. W.,

Aschendorff, 1917/18. XI, 422; XI, 440 S. — Das auf eingehenden Studien beruhende, geschickt und anschaulich geschriebene, zweibändige Werk des bekannten katholischen Darstellers des Kulturkampfes wird, wie er selbst in der Einleitung erwartet, auch von Andersdenkenden respektvoll aufgenommen werden. Enthält es doch eine so ausführliche Darstellung der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, wie wir sie leider aus evangelischer Feder noch nicht besitzen Auch soll gern betont werden, daß der Verfasser nicht nur von jeder Gehässigkeit sich freigehalten, sondern auch sich Mühe gegeben hat, den Stoff ruhig und gerecht zu beurteilen. Daß trotzdem eine polemische oder wenigstens eine für das Wesen des Protestantismus verständnislose Grundtendenz vorherrscht, ergibt sich aus seiner Gesamtauffassung des geschichtlichen Verlaufs. Im ersten Buch „Union und Reaktion" (1817—35) schildert K. zunächst und zwar durch die Brille der orthodoxen Gegner das Unionswerk und die Kirchenverfassungsfragen, deren irrationale Lösung in der absolutistischen Behandlung der evangelischen Kirche durch den Staat resp. den Landesbischof auch er empfindet. Den Kapiteln über den Niedergang des von K. nur in seiner Negation gesehenen Rationalismus und über das Wiederaufleben des Pietismus folgt ein Abschnitt über Schleiermacher, den K. wegen seiner nationalen Wirksamkeit hochschätzt, wie er ihn als Theologen wegen seiner Häresien kritisiert. In den folgenden Kapiteln über das Verhältnis der deutschen Protestanten zu den Katholiken und über die Konvertiten wird der Umschlag der bisherigen irenischen Stimmung allein durch die provozierenden Jubelfeiern der Reformation begründet und nicht weniger einseitig die evangelische Unduldsamkeit gegenüber den Konvertiten beklagt. Das im letzten Abschnitt des ersten Buches geschilderte religiöse Leben dieser Zeit steht nach dem Urteil des Verfassers infolge der unchristlichen Religion der Klassiker wie des nachwirkenden Rationalismus im Zeichen des rapiden Niederganges. Das zweite Buch umfaßt die Jahre 1835—60: „Die Neuorthodoxie im Kampf gegen theologischen, kirchlichen und kirchenpolitischen Radikalismus". In D. Fr. Strauß sieht K. den Schlußstein des 100jährigen Zersetzungsprozesses in der protestantischen theologischen Wissenschaft. Der zumeist reaktionär wirkende Einfluß der Märzrevolution auf die Kirchenverfassungs- und Bekenntnisfrage wie auf die Einheitsbestrebungen und die Anfänge der Innern Mission wird eingehend und richtig geschildert, freilich immer dabei der Nachdruck auf die erschreckende Uneinigkeit der Protestanten gelegt. So sympathisch K. die katholisierenden Neigungen und die gläubige Theologie des Neuluthertums sind, so wenig Verständnis vermag er schon der Vermittlungstheologie entgegenzubringen. Erst recht einseitig ist das Kapitel über die Entstehung des politischen Protestantismus infolge der Kölner Wirren und K.s Urteil über den preußisch-protestantischen Eifer Bismarcks und sein engherziges konfessionelles Vorurteil. Die allgemeinen religiösen Verhältnisse in der nachmärzlichen Reaktionszeit erscheinen dem Verfasser auf evangelischer Seite gegenüber dem großen Fortschritt des deutschen Katholizismus, trotz einer gewissen Besserung im einzelnen, im ganzen nach wie vor bedingt durch die Aufklärung und den Neuklassizismus und deswegen außerordentlich traurig. Das dritte Buch behandelt dann den „Protestantismus während der liberalen Ära Deutschlands" (1860—90): die Gründung des Protestantenvereins; den Renan-Leben-Jesu-Streit; die gescheiterten Einheitsbestrebungen; die Kirchenverfassungen; die liberale antikirchliche Politik

dieser Jahre, die „von der Lüge lebte, daß der Katholizismus infolge des Vatikanums staatsgefährlich sei"; den Kulturkampf, den der deutsche Protestantismus vorzubereiten reichlich beigetragen, und der ihm zugleich die schwerste Wunde in der katastrophalen Wirkung der Zivilstandsgesetzgebung gebracht habe; die verschiedenen theologischen Strömungen, die K. einstimmen lassen in die Klagen der protestantischen Orthodoxie über die Glaubensverwüstung durch die ungläubige Theologie, und schließlich den destruktiven Einfluß der liberalen Ära auf das religiöse Leben. Im vierten Buch „Aus dem deutsch-protestantischen Kirchenleben der letzten Jahrzehnte" (1890—1917) folgt der Klage über die giftige Saat konfessionellen Haders, die sich der „Evangelische Bund" habe zuschulden kommen lassen, eine Schilderung der wechselvollen Behandlung der sozialen Frage in der evangelischen Kirche, unter höchster Anerkennung Stöckers und v. Bodelschwinghs. Dann wird aufs neue die verwüstende Wirkung der kritischen Theologie eingehend dargetan und das einzige Einheitsband zwischen den zwei Religionen im deutschen Protestantismus in der Kampffront gegen Rom gefunden. Nach einer Erörterung der neuesten Probleme des kirchlichen Zusammenlebens von Positiven und Modernen sowie der Trennung von Staat und Kirche schließt das Werk bezeichnenderweise mit dem Schmerzensruf eines Orthodoxen zum Reformationsjubiläum 1917: „Die einzige ideale Macht, die in Deutschland Einfluß hat auf das Volksleben, ist heutzutage die römische Kirche, weil sie katholisch ist." — Aus der gegebenen Inhaltsskizze erhellt K.s Tendenz. Nicht nur, daß er sich mit Vorliebe mit den Schwächen des deutschen Protestantismus beschäftigt, ohne für die auch in seinen Gegensätzen sich offenbarende Kraft auch nur einen Blick zu haben, — das Grundschema seiner Beurteilung des 19. Jahrhunderts ist: Überwindung der Aufklärung durch die Neuorthodoxie, Auflösung derselben durch das liberale Gift in Theologie und Kirche, Politik und Leben, kurz: die Geschichte des deutschen Protestantismus erscheint ihm als ein immer weiter um sich greifender Zersetzungsprozeß. Daß er auf die protestantische Kirche ganz überwiegend dunkle Schatten fallen läßt, hat u. a. auch schon der Referent des ThLBl. 1918, S. 230f., Fr. Uhlhorn, moniert, den Grisar im LH. 1919, S. 62f. mit dem Hinweis darauf abtun zu können meint, daß man es doch „bei K. mit einer Selbstschilderung des Protestantismus zu tun hat"! Als ob sich nicht auch recht andere Urteile von Protestanten über die protestantische Entwicklung des 19. Jahrhunderts hätten zusammenstellen lassen, als immer nur die Stimmen extremster Orthodoxie! Seine Verständnislosigkeit für das Positive des Protestantismus soll K. als Katholiken nicht zum Vorwurf gemacht werden; wohl aber erhebt sich auf Grund seines Werkes die Gegenfrage, ob etwa gegenüber den geschilderten traurigen Zuständen in der evangelischen Kirche die Verhältnisse in der katholischen wirklich durchgehends so viel besser waren und sind. So wertvoll uns trotzdem K.s Darstellung ist, da sie uns das Urteil eines ruhig denkenden Katholiken vermittelt, so dringend bleibt zu wünschen, zumal bei der weitverbreiteten Untergangsstimmung unsrer Tage, daß recht bald die Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert nach seiner positiven, aufbauenden, religiös und kulturell produktiven Seite dargestellt und gewürdigt werden möchte. Ernst Schubert, Rom.

Leopold Zscharnack, Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806—1815 (Aus:

Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, ihrem Lehrer Adolf v. Harnack zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921. S. 394—423). — Zsch. stellt mit Recht fest, daß unter den am Anfang des 19. Jahrhunderts bestehenden Verhältnissen die Arbeit der Geistlichen auf dem Boden der Einzelgemeinde das einzige war, was die evangelische Kirche als Kirche geben konnte, und daß dieser pfarramtliche Vaterlandsdienst sich im wesentlichen als Predigtdienst vollziehen mußte. Dem entsprechend ist sein Aufsatz zum weitaus größten Teil ein Beitrag zur Geschichte der Predigt in ihrer Beziehung auf Welt, Vaterland, Krieg. Seinen Stoff erhebt er großenteils aus den „Predigtmagazinen", um so der Durchschnittspredigt nahezukommen. Gerade der Umstand, daß er nicht bloß mit den Koryphäen rechnet, sondern die Predigtart der großen Menge der Prediger (soweit das möglich ist) zu ergründen sucht, gibt dem Aufsatz besonderen Wert. Ich begrüße die in der Form knappe, an Gedanken reiche, sorgfältig fundierte Darstellung als einen sehr zu beachtenden Beitrag zur Geschichte der Predigt, im weiteren Sinn auch der Frömmigkeit jener Kriegszeiten.

M. Schian, Gießen.

Walter Friedensburg, Die Provinz Sachsen, ihre Entstehung und Entwicklung. Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1919. 58 S. mit 1 Karte. — Eine vom Direktor des Magdeburger Staatsarchivs aus Anlaß der Hundertjahrfeier des „Thüringisch-Sächsischen Geschichtsvereins" verfaßte Festschrift über die bekanntlich aus einer größeren Anzahl von Stücken verschiedener Größe und abweichender Farbe zusammengesetzte preußische Provinz Sachsen. Was den Freund der Kirchengeschichte an diesem Überblick interessiert, ist die kurze Darstellung der Geschichte der in die Provinz aufgenommenen geistlichen Fürstentümer (Erzbistum Magdeburg, Bistum Halberstadt, Stift Quedlinburg, kurmainzische Fürstentümer Erfurt und Eichsfeld, sächsische Stifter Merseburg und Naumburg-Zeitz) und die Schilderung des Einflusses, den deren Leiter auf die Entwicklung ihrer Zeit ausgeübt haben. Auch aus dem ersten Jahrhundert des Bestehens der Provinz Sachsen (1815—1915) hebt der Verfasser Kirchliches hervor; so die konfessionelle Zusammensetzung der Provinz, die freireligiöse Bewegung (1848ff.), die Gründung des Evangelischen Bundes (1886), die Bedeutung des Predigerseminars in Wittenberg, den Einfluß der theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg auf die Geisteswissenschaft, sowie die Tätigkeit von Geschichts- und Denkmälervereinen und historischer Kommissionen für die Kirchengeschichte und für die Bau- und Kunstdenkmäler, die zum großen Teil kirchlichen Charakter tragen.

Georg Arndt, Berlin-Friedenau.

Ulrich Stutz, Das Bonner evangelische Universitätspredigeramt in seinem Verhältnis zu Staat, Kirche und Gemeinde (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921. VII. S. 171—193). — Seit längerer Zeit schwebt die Frage der Einführung der preußischen Universitätsprediger: der Oberkirchenrat beansprucht das Recht, den Auftrag dazu zu erteilen; die meisten Fakultäten widersprechen. Aus Anlaß dieses Streits bat die Bonner evangelisch-theologische Fakultät den bekannten Rechtshistoriker Stutz um ein Gutachten. St. setzte seine Untersuchung über die Abfassung des Gutachtens hinaus fort und veröffentlichte a. a. O. seine Ergebnisse. Er tut es in Form einer geschichtlichen Darstellung, die aber lediglich die rechtlichen Beziehungen zum Gegenstande hat. Die Verhältnisse lagen und

liegen in Bonn besonders interessant. Recht wertvoll ist es, wie St. das persönliche Interesse Friedrich Wilhelms III. an der Sache herausstellt; sehr bemerkenswert ist aber auch, daß der preußische Kultusminister den Universitätsgottesdiensten gegenüber auch über die Gründung des Oberkirchenrats hinaus kirchenregimentliche Befugnisse geübt hat, ja in gewissem Sinn noch übt. St. erklärt das Bonner Amt für ein Kirchenamt; es stehe darum unter der provinzial- und landeskirchlichen Rechtsordnung (S. 183). Aber er stellt auch fest, daß der Bonner Universitätsprediger unmittelbar unter dem Minister verblieb, der nach wie vor auch in kirchlicher Hinsicht sein einziger dienstlicher Vorgesetzter war. Das sind aber Feststellungen, die, wie mir scheint, einander widersprechen; die Kirchenbehörde ist allen der landeskirchlichen Rechtsordnung unterstehenden Geistlichen vorgesetzt. Hier bleiben Schwierigkeiten. Aber es handelt sich an dieser Stelle nicht um die Rechtsfrage, sondern um die geschichtliche Darstellung. Sie ist so lichtvoll und mit so zuverlässiger Beweisführung gegeben, daß wir St. aufrichtig dankbar sein müssen. M. Schian, Gießen.

Seitdem Friedrich Jodl zuerst 1904 seine biographische Studie über Ludwig Feuerbach (in Frommanns „Klassiker der Philosophie", XVII) herausgegeben hat, ist er schon durch seine, Hand in Hand mit Wilhelm Bolin veranstaltete Ausgabe der sämtlichen Werke F.s (10 Bände) immer wieder auf seinen Meister zurückgeführt worden. Dessen Ethik stellte das 8. Kap. von Jodls Gesch. der Ethik, Bd. 2 (²1912) dar; ihm galten auch wertvolle Beiträge in J.s posthumer Aufsatzsammlung „Vom Lebenswege" (Bd. I, 1916); und schließlich hat auch J. selbst noch die Neuauflage des genannten Abrisses der Philosophie F.s mit Einschluß der Religionsphilosophie nahezu vollständig besorgen können. Sie ist jetzt mit wenigen eigenen Zusätzen durch den philosophisch und religiös ähnlich eingestellten Wilhelm Börner herausgegeben worden (Stuttgart, Frommann, 1921. VIII, 132 S.). Ist es Zufall, daß man die theologische Literatur über F. draußen gelassen hat? Vgl. Wilh. Schmidt. Der Kampf der Weltanschauungen, 1904, S. 110 ff.; Werner Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, 1921, S. 171 ff., vor allem aber Kurt Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik F.s, 1912.

Scheinbar nur oder doch in allererster Linie den Historiker interessierend, muß Hermann Onckens vorjährige Studie „Aus Rankes Frühzeit. Mit den Briefen Rankes an seinen Verleger Friedrich Perthes und anderen unbekannten Stücken seines Briefwechsels" (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1921. 149 S.) auch das Interesse des Theologen beanspruchen. Denn O.s Ziel, durch seine biographische Betrachtung das Verständnis der Werke R.s zu fördern, führt ihn natürlich auch auf das „religiöse Urmotiv" in der persönlichen Entwicklung Rankes wie in seiner Geschichtsforschung und -darstellung, in dem nach O.s Überzeugung die Wurzeln des R.schen universalen Erkenntnisdranges liegen. Dem geht O. ausführlich nach, bevor er dann R.s geistige Entwicklung und sein Schaffen im einzelnen verfolgt. Die Briefbeigaben aus dem Briefwechsel R.s mit Perthes (S. 83—120), mit Kamptz, Johannes Schulze, Heeren. Alexander v. Humboldt u. a., sowie die im Text selbst benutzten Briefe an seinen Bruder Leopold u. a. enthalten viel Neues von großem Werte.

Die 60. Wiederkehr von Friedrich Naumanns Geburtstag hatte Martin Wenck Anlaß zur Darstellung von N.s Lebensbild gegeben (Berlin NW, Buchverlag der „Hilfe", 1920. 160 S.). — Der Verfasser ist sich der Schranken seiner Darstellung bewußt; ihm gilt sein Buch selbst als „nur ein

vorläufiger erster größerer Versuch", N.s Persönlichkeit in ihrer Entwicklung wie in ihrer geistlichen und politischen Tätigkeit darzustellen, ohne aber das umfassendere Thema „N. und seine Zeit" miterledigen zu wollen. Daß in dieser Beschränkung ein lebensvolles Bild N.s von der Jugend bis zum Tode entstanden ist, versteht sich bei den engen Beziehungen des Verfassers zu N. von selbst. N.s religiöse Art mit Einschluß der religiösen Motivierung auch seines politischen Lebenslaufes kommt dabei nicht zu kurz. Diese Fragen stehen u. a. in den beiden N.-Nummern der „Christlichen Welt" 1919, Nr. 47, und 1920, Nr. 13, und ihren urkundlichen Mitteilungen im Vordergrund. Zu den am Schluß des Buches abgedruckten Traueransprachen von Deißmann und Schiffer wird man vergleichenderweise gern Otto Baumgartens Kieler Gedächtnisrede heranziehen (Evangelisch-Sozial, Sept. 1921, S. 3—12).

Der Verlag Herder & Co. in Freiburg, der die Werke des bekannten badischen Priesters und Volksschriftstellers Alban Stolz in den mannigfachsten Ausgaben veröffentlicht hat, hat jüngst eine zusammenfassende Lebensbeschreibung desselben in größerem Umfang herausgegeben: „Alban Stolz" von Julius Mayer (1921. VII und 619 S.). Die Biographie ist das Werk eines Schülers und Amtsnachfolgers von Stolz und mit Begeisterung für Stolz als Seelsorger, den geistlichen und theologischen Lehrer, Schriftsteller, Kirchen- und Sozialpolitiker, übrigens auch den Konvertitenführer (S. 499 ff.; vgl. dazu die auch von J. M. herausgegebenen „Konvertitenbilder: Fügung und Führung" desselben Verlages) geschrieben. Das Herbe seiner Natur ist im Gegensatz zu dem von Hägele verfaßten Lebensbild gemildert und eine Kritik seiner eigenartigen Theologie und Morallehre ausgeschaltet. Verfasser benutzte für seine durchweg quellenmäßige Biographie auch den gesamten ihm übergebenen handschriftlichen Nachlaß, mit seinen vielen unbekannten Quellen; so vor allem ein Tagebuch, das Stolz schon als Gymnasiast begonnen und bis in seine letzten Jahre fortgesetzt hat, und den Briefwechsel (vgl. dazu S. 493 ff.), von dem ja schon einiges, aber bei weitem nicht alles veröffentlicht war; eine die Biographie ergänzende Ausgabe der Tagebücher wie der Briefe ist in Aussicht genommen. Ein zusammenfassendes Kapitel über „St. in der deutschen Literatur" hat Joseph Sauer beigesteuert. Den Schluß (S. 605—615) bildet eine Zusammenstellung der zahlreichen Erbauungs- und Unterhaltungsbücher, die Alban Stolz bis heute zum meistgelesenen katholischen Schriftsteller gemacht haben. Der Historiker wünschte hier und da eine breitere Schilderung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, sowohl für St.s Entwicklungsjahre, wie für sein späteres Schaffen, das der badischen Kirchengeschichte des 19. Jhd.s auch mit all ihren Kämpfen (Rongeanismus, Schulstreit, Kulturkampf u. dgl.) angehört.

Aus dem Nachlaß des ehemaligen bayrischen Oberkonsistorialpräsidenten v. Bezzel sind schon mehrere Stücke herausgegeben worden, die das bekannte Bild seiner Persönlichkeit ergänzen. Dazu gehören vor allem die leider nur sehr unvollständigen Briefe (nebst einem Anhang von Gedichten und Gedanken, herausgegeben von Wilh. Seb. Schmerl. Nürnberg, Zeitbücherverlag, 1919. 334 S. Vgl. Anzeige von Schornbaum in ThLz. 1921, S. 135). Berühren sie meist das seelsorgerische Gebiet, so auch die uns zur Anzeige vorliegenden Sendlinger Predigten B.s, eine Auswahl von 36 Predigten aus den Jahren 1914 bis 1916, die B. in Vertretung des zum Heeresdienst eingezogenen Geistlichen in München-Sendling gehalten hatte (2 Bde. 242, 181 S. München, Müller & Fröhlich, 1919). So schlicht und einfach hat sich B. sonst nicht gegeben.

Zscharnack.

Als autoritative Beantwortung einer aktuellen Frage ist Leos XIII. Enzyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891 (De conditione Opificum; Über die Arbeiterfrage) jüngst erneut, lateinisch und deutsch, herausgegeben worden Freiburg i. Br., Herder. 5. Abdruck, 1921. 81 S. = 3. Sammlung der „Päpstlichen Rundschreiben Leos XIII.", S. 159—239).

Vom neuen Codex Juris Canonici ist außer der amtlichen vatikanischen Ausgabe, Rom 1917, im Verlag Herder in Freiburg i. B. eine gut ausgestattete wohlfeile Handausgabe erschienen: „Codex Juris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus Praefatione Emi Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus" (1919. LI und 869 S., wovon S. 719—869 das ausführliche und sehr sorgfältig gearbeitete alphabetische Register der im Codex behandelten Materien enthalten). Diese Textausgabe, die mit Erlaubnis des apostolischen Stuhles und mit Einverständnis des Kardinalstaatssekretärs Gasparri, dessen Vorrede (S. III bis XXXIII) das Ganze einleitet, veranstaltet worden ist, trägt einen authentischen Charakter; sie verzichtet daher auf Beigabe von privaten Einführungen, Erläuterungen u. dgl. Deshalb sei ergänzend als Einführungsschrift vor allem empfohlen die sehr eingehende Studie: „Der Geist des Codex Juris Canonici" von Ulrich Stutz (Stuttgart 1918, Verlag Ferdinand Enke. XII u. 366 S.), der über den Codex, seine Entstehung, seinen Inhalt, seine Bedeutung und über die hauptsächlichsten im Codex geregelten Rechtsgebiete und kirchlichen Rechtsfragen schreibt. Dazu treten die kürzere Abhandlung des katholischen Kirchenrechtlers Nicolaus Hilling: „Die Bedeutung des Codex Juris Canonici für das kirchliche Verfassungsrecht" (aus: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1919, Band 99. Verlag Kirchheim & Co. in Mainz), — eine Vorlesung teils rechtsgeschichtlichen, teils rechtsdogmatischen Inhalts, und ein als Schrift herausgegebener Vortrag des Dozenten für deutsches Recht und schweizerisches Privatrecht an der Universität Basel, Hermann Henrici: „Das Gesetzbuch der katholischen Kirche" (Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1918). Die „Christliche Welt" XXXII, 1918, brachte auf Sp. 100 ff., 116 ff. und 149 ff. eine längere Abhandlung: „Der deutsche Codex Juris Canonici" von Walther Köhler. In den „Stimmen der Zeit" XCIII, 1917, S. 614 ff. schrieb über „Das Gesetzbuch der katholischen Kirche" Joseph Laurentius S. J. Mit kritischen Bemerkungen schrieb über den neuen Codex im allgemeinen und seine interkonfessionellen Auswirkungen im besonderen G. O. Sleidan in der „Volkskirche" (Berlin), 1921, Nr. 20. 21. 23. Zur Einführung in Einzelheiten des neuen kanonischen Rechts kann Anton Perathoner, der ehemalige österreichische Auditor bei der römischen Rota, „Das kirchliche Gesetzbuch. Sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen versehen" (2. verbesserte und ergänzte Aufl. VIII, 594 S. Brixen, Weger, 1922), gute Dienste leisten; zunächst für die Praxis der katholischen Geistlichkeit bestimmt, hebt seine Schrift im engen Anschluß an den Wortlaut des Codex mit entsprechenden Erklärungen die Neuerungen des Codex gegenüber dem alten Corpus juris canonici hervor. Als Kommentar war angekündigt eine Handausgabe mit Erläuterungen, unter Mitwirkung der Kanonisten Eduard Eichmann, August Knecht, Johannes Linneborn, Raphael Molitor, Franz Egon Schneider herausgegeben von Godehard Joseph Ebers, 3 Bde., Paderborn, Verlag F. Schöningh; diese Ausgabe wurde von der römischen Kurie beanstandet und ist bis heute nicht erschienen.

Papst und Kurie, ihr Leben und Arbeiten, dargestellt von Alphons Victor Müller. Gotha, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1921. XVI

und 243 S. — Papst, Kurie und Weltkrieg, Historisch-kritische Studie von einem Deutschen. 2. Auflage. Berlin, Säemannverlag, 1918. 182 S. — Deutschland und der Vatikan, ein Beitrag zur politischen Orientierung von einem Deutschen, 2. Auflage. Berlin, Säemannverlag, 1921. 80 S. — Die Beteiligung des Vatikans an den Kriegs- und Friedensfragen hat Papst und römische Kurie aus der kirchlichen Abgeschlossenheit mitten in das Zeitgetriebe hineingestellt und Freund und Gegner gezwungen, mehr denn je ihre Aufmerksamkeit den vatikanischen Dingen zuzuwenden.

Müller macht mit der Organisation der römischen Kurie, der Geschichte und Form ihrer Einrichtungen und dem Gang ihres vielverzweigten Geschäftsbetriebes bekannt. Er berücksichtigt dabei insbesondere die eingreifenden Reformen Pius' X. und die letzten Bestimmungen des neuen katholischen Gesetzbuches, des Codex Juris Canonici von 1917. Die Arbeit fußt auf ernstem wissenschaftlichen Material und auf Beobachtungen und Nachfragen an Ort und Stelle. Die Darstellung selbst meidet allen schwerfälligen Ballast und gibt in fesselnder Erzählung ein anschauliches Bild von dem täglichen Leben und Arbeiten des Papstes, von der Ordnung des Kardinalskollegiums und der päpstlichen Prälatur, von der Bedeutung und den Aufgaben der einzelnen päpstlichen Kongregationen, Kanzleien, Finanz- und anderen Verwaltungsbehörden. An aktuellen Fragen werden besprochen die Souveränität des Papstes, die römische Frage, die internationalen Beziehungen des Vatikans und der Einfluß der verschiedenen Nationen an der römischen Kurie. Übrigens bietet das Buch stellenweise mehr, als der Titel sagt. Im Zusammenhang seiner Mitteilungen über die Zentrale der römischen Kirche kommt auch manches aus der lokalen, der Diözesenverwaltung, zur Sprache; bei der Kongregation der Religiösen zählt er die männlichen Orden auf (nicht auch die weiblichen), bei der für die orientalische Kirche die verschiedenen Gruppen der Unierten. Fast stets wird man dem Verf. Dank wissen für seine gründliche und bei aller Kritik doch sachliche Behandlung der Materie. Bei einer neuen Auflage wären hier und da Ausdrücke, die dem Nichtkatholiken fremd sind, kurz zu erklären. Durch Kürzung z. B. der Abschnitte über kuriale Etikette und Kleidung der Prälaten könnte ferner Raum gewonnen werden für ausführlichere Darstellung des bisher sehr kurz behandelten päpstlichen Finanzwesens; wer sich um die Dinge gekümmert hat, weiß, wie schwer hier zuverlässige Angaben zu erhalten sind; immerhin wird der Verf. in der Lage sein, zu diesem wichtigen Kapitel mehr zu bieten.

Die Schrift „Papst, Kurie und Weltkrieg" führt mitten in die Kriegswirren hinein und behandelt die Stellung des Vatikans zu den Mächtegruppen besonders zur Zeit des päpstlichen Friedensvorschlages vom 1. August 1917. Der Verf. ist mit seinem eigenen Urteil sehr zurückhaltend und läßt in der Hauptsache vatikanische und andere amtliche Dokumente sprechen, die zum Teil in Deutschand aus Gründen der Zensur und anderen nicht bekannt waren. Auf Grund einer reichen Dokumenten- und Stimmensammlung erbringt Verf. den Beweis, daß sowohl grundsätzliche und historische Vorbedingungen wie auch die realen Verhältnisse in der kathol. Kirche und das Schwergewicht der kirchenpolitischen Interessen die römische Kurie mit Zwangsläufigkeit in den Interessenkreis Frankreichs und seiner Verbündeten bringen mußten. Die grundsätzlichen und historischen Untersuchungen der Schrift, die einen mit der ganzen Materie wohl vertrauten Fachmann erkennen lassen, sichern der Arbeit einen über die Kriegszeit hinaus dauernden Wert. Als Fortsetzung ist die von dem gleichen ungenannten „Deutschen" verfaßte Schrift „Deutschland und der Vatikan" zu

betrachten. Sie hat wegen ihrer auf reichem Quellenmaterial beruhenden und bei aller Deutlichkeit durchaus sachlichen Darstellung warme Anerkennung gefunden. Sie untersucht die gegenseitigen Beziehungen Deutschlands und des Vatikans in ihrer Bedeutung und ihren Forderungen vom Standpunkt der nationalen Interessen und kommt zu dem Schluß, daß hier die rein katholische Auffassung nicht allein maßgebend sein kann. Sollen die Beziehungen zwischen Deutschland und dem Vatikan für Deutschland ersprießliche werden, dann muß auf die Rechte und Wünsche Deutschlands bei der Betätigung der Kurienpolitik weit mehr Rücksicht genommen werden. Mit einem unterwürfigen ruere in servitium Romae ist dies nicht zu erreichen, sondern — bei aller Achtung der religiösen Stellung des Papstes — durch zielsicheres und tatkräftiges Eintreten für die Forderungen unseres staatlichen und nationalen Lebens.

Der Bürger im Volksstaat. Eine Einführung in Staatskunde und Politik. In Verbindung mit Eugen Baumgartner, Alexander von Brandt, Eugen Knupfer, Karl Rupprecht, Otto Thissen, Simon Widmann, Johann Joseph Wolff herausgegeben von Hermann Sacher, Herausgeber des Staatslexikons, in Freiburg i. Br. VIII u. 262 S. Freiburg i. Br., Herder, 1920. — Die Schrift bietet in 9 Abschnitten eine volkstümlich gehaltene Bürgerkunde vom katholischen Standpunkt aus. Nach einer allgemeinen Belehrung über Staat und Gesellschaft, über Politik und die Verfassung im Deutschen Reich und in dessen einzelnen Ländern erfahren die Einzelfragen vom Verhältnis von Staat und Kirche, von der Bedeutung von Schule, Bildung und Erziehung, Recht und Rechtspflege, Gemeinde- und Selbstverwaltung, Parteien und Presse eine eingehende Behandlung. Ein Umblick im Ausland und die Hauptbestimmungen des Versailler Friedens bilden den Schluß. In allen Ausführungen ist der katholische Standpunkt streng gewahrt und viel Mühe wird aufgewandt, den Gegensatz zwischen katholischer Lehre und den tatsächlichen politischen Forderungen der Gegenwart zu überbrücken. Zugunsten der auf praktische Kompromisse eingestellten Politik des Zentrums werden Rechtfertigungsversuche unternommen, deren scharf betonte Zweckmäßigkeit vielfach in umgekehrtem Verhältnis zur inneren Überzeugungskraft steht. Überhaupt ist die ganze Schrift ein Beweis dafür, daß die Einzwängung allgemein bürgerlicher Dinge in den engen Rahmen einseitiger Konfessionalität dem Gedanken freudiger, verständnisvoller Zusammenarbeit aller Volksteile wenig förderlich ist.

Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. 9. Bd. 1919/20; 10. Bd. 1921/22, herausgeg. von H. A. Krose S. J. 459 bzw. 343 S. Freiburg i. B., Herder, 1920 bzw. 1922. — In neun Abteilungen bietet der 9. Bd. einen Überblick über den Stand der katholischen Kirche im allgemeinen und insbesondere in Deutschland. Bistumssekretär Weber in Trier stellt an Hand der amtlichen Veröffentlichungen die Zahlen und Namen der Regierungs- und Verwaltungsbehörden an der römischen Kurie, des päpstlichen Hofstaates und der diplomatischen Vertretungen zusammen. Prof. Hilling in Freiburg gibt die wichtigsten Bestimmungen der kirchenrechtlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung. Generalvikar Prof. Rosenberg in Paderborn bespricht die Zeitlage und das kirchliche Leben unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungen des Versailler Vertrages und der Arbeiten der deutschen Nationalversammlung. Der Jesuit Väth behandelt die durch den Versailler Vertrag so stark berührte Frage der deutschen

Missionen. Über Konfession und Unterrichtswesen berichtet mit reichem Zahlenmaterial Justizrat Dr. Bruning in Trier. Die karitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands findet einen sachkundigen Bearbeiter in dem Freiburger Karitassekretär Auer. Der Leiter der Zentralstelle für kirchliche Statistik, Dr. Eitner in Köln, gibt einen Überblick über die Organisation der kath. Kirche in Deutschland, den Episkopat, die kirchlichen Verwaltungsbezirke und das Ordenswesen. Der Herausgeber, der Jesuit Krose, bearbeitet die allgemeine Konfessionsstatistik und kirchliche Statistik Deutschlands mit besonderer Berücksichtigung der Kriegseinwirkungen und der durch den Versailler Vertrag bedingten Veränderungen. Den Schluß bilden die Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchl. Statistik. Der neueste Band des Handbuches weist seinen Vorgängern gegenüber die Spuren der Zeit auf: Verkürzung des Inhalts. Die bisher immer interessante Abteilung „Zeitlage und kirchliches Leben" ist gänzlich ausgefallen: sind die Gründe dafür nur in der Beschränkung des Umfangs oder etwa doch auch in der Kritik, die der letzte Berichterstatter an der Haltung des Zentrums übte, zu suchen? Der Abschnitt über die Organisation der Gesamtkirche berücksichtigt die durch die neueste Papstwahl verursachten Veränderungen. Die neuesten Ergebnisse der kirchenrechtlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung der kirchlichen und staatlichen Instanzen stellt wieder übersichtlich Hilling zusammen. Reiches Material zur Schulfrage bietet der Abschnitt „Konfession und Unterrichtswesen". Die karitativ-soziale Tätigkeit der Deutschen Katholiken wird eingehend geschildert. Ein breiter Raum ist dem Jesuiten Väth zur Behandlung der katholischen Heidenmission eingeräumt. Die Angaben der Konfessionsstatistik zeigen ein weiteres Steigen der „kath. Konjunktur" in Deutschland auf; die Ursachen, aus denen das rapide Zunehmen der Gründung von Ordensniederlassungen sich erklären soll, sind freilich recht einseitig dargestellt. Auch die interkonfessionelle Übertritts- und die Kirchenaustrittsbewegung ist durch unzutreffende Angaben über die Lage der Dinge in der evangelischen Kirche unzulänglich behandelt. Eine erschöpfende Übersicht über die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland und die Mitteilungen der katholischen Zentralstelle für kirchliche Statistik bilden den Schluß.

Im Zusammenhang hiermit sei das jährlich erscheinende amtliche Jahrbuch der katholischen Kirche: Annuario Pontificio per l'anno 1922 (Rom, 1922, Verlag der Tipografia Poliglotta vaticana. 1016 S.) genannt. Es enthält die amtlichen Mitteilungen über den Stand der gesamten katholischen Hierarchie, der römischen Kurie, der diplomatischen Vertretungen, der Ordensgenossenschaften. Von Bedeutung sind die den Tabellen der einzelnen Kurienkongregationen und päpstlichen Behörden vorangeschickten historischen und kanonischen Notizen, die über den Ursprung und den Zweck der einzelnen Verwaltungsorgane nach den neuesten Bestimmungen des Codex Juris Canonici von 1917 Aufschluß geben. G. Ohlemüller, Berlin.

Stimmen der Zeit. Jubiläumsheft. Juli 1921. Freiburg, Herder. 92 S. — Ein gut geschriebenes Jubiläumsheft einer Zeitschrift, die so stark aufs öffentliche Leben, sei es auch nur der deutschen Katholiken, gewirkt hat, ist ohne weiteres von kirchengeschichtlichem Interesse. Den Rückblick auf die bisherigen 50 Jahre der „Stimmen" gibt Sierp. Nach dem Vatikanum, als bereits der Kulturkampf drohte, an Stelle von Heften getreten, die früher die Laacher Jesuiten über Syllabus und Konzil herausgegeben hatten, sind sie dann lange vom Ausland her redigiert worden. Als der Orden während des Weltkriegs nach Deutschland zurückkehrte, wurde München der Sitz der Schriftleitung und

der Name „Stimmen aus Maria Laach" in „Stimmen der Zeit" geändert. Umfänglichere Arbeiten in Beiheften gingen nebenher, ebenso seit dem Kriege kurze Feldausgaben und andere Flugschriften. Die verstorbenen Herausgeber und Hauptmitarbeiter würdigt Reichmann. Grundsätzliches Interesse beansprucht Lipperts Aufsatz „Vom Vatikanum zur Weltrevolution", eine in vielem dem Nichtkatholiken anfechtbare, aber lebendige und lehrreiche Skizze der Entwicklung der letzten 50 Jahre, wie sie sich dem Vf. darstellt. Die übrigen Artikel sind Überblicke über die neuere Gestaltung der verschiedenen Gebiete, auf denen die „Stimmen" gearbeitet haben: Philosophie, Kulturgeschichte, Staatslehre, Biologie, über die Stellung der Katholiken in der neueren deutschen Literatur und über die Wandlungen der neuzeitlichen Malerei.

Acta academiae Velehradensis. Ed. Ad. Spaldak. Vol. X, 1914—19. Pragae Bohemorum, 1919. 521 S. gr. 8°. 45 Fr. — Der Protestant traut im allgemeinen den Bemühungen um Union der römischen Kirche und der morgenländischen Kirchen nicht viel Erfolg zu, weil alte nationale, kulturelle, religiöse Gegensätze uns stärker zu sein scheinen als alle theologischen Übereinstimmungen zwischen beiden, und soweit doch die politischen Erschütterungen der letzten Jahre es der Kurie erleichtern sollten, Einfluß auf morgenländische Kirchen zu gewinnen, wird der Erfolg eben wesentlich politisch, nicht dogmatisch begründet sein. Immerhin sollen wir die Bedeutung nicht unterschätzen, die angesichts des dogmatischen Traditionalismus der morgenländischen Theologen es gewinnen kann, wenn der Beweis erbracht scheint, daß einige Lehrstreitigkeiten auf Mißverständnissen beruhen oder römische Ansprüche, die dem Morgenland als Neuerungen erscheinen, doch altkirchlich begründet sind. Der vorliegende Band enthält zwei große Abhandlungen, eine von R. Berger über die Streitpunkte bei Urstand und Erbsünde im Anschluß an Röm. 5 und 8, eine von V. Řepa über den Schatz der Verdienste und die Ablässe. Den größten Raum füllt eine von vielen Mitarbeitern gelieferte Synopsis status quaestionum zwischen beiden Kirchen (Begriff des Schismas, Verfassung und Unfehlbarkeit der Kirche, Filioque, Sakramente usw.). Den Schluß bilden Besprechungen neuerer Literatur. Die Gelehrsamkeit, mit der die Verf. arbeiten, ist sehr ausgebreitet; gelegentlich melden sich innerkatholische Differenzen, wie gegenüber dem Zugeständnis von N. Paulus, daß es jahrhundertelang keine Ablässe im heutigen Sinn gegeben habe. Und ist es Zufall, daß bei der neueren Literatur über Cyprians Stellung zu Rom Hugo Koch nur mittelbar erwähnt wird?

A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen. Leipzig, Dörffling & Franke, 1921. 64 S. — In der Beschränkung, die der Titel andeutet, der nicht heißt: Die internationalen usw., ist die Schrift verdienstlich und willkommen. Sie schildert nach geschichtlicher Einleitung namentlich drei 1920 in der Schweiz abgehaltene Tagungen, die Genfer „Konferenz der Kirche Christi für Leben und Arbeit", die ebenda veranstaltete Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung und die Beatenberger Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Schr. tritt bei aller Würdigung der vorhandenen Schwierigkeiten doch für entschlossene Beteiligung des deutschen Protestantismus an solchen Verständigungs- und Freundschaftsbestrebungen ein. Den Schluß bilden einige Aktenstücke. Z. T. sind Schr.s Darlegungen vorher in der Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung erschienen. Für eine neue Auflage wäre Erweiterung auch dahin erwünscht, daß die bei uns zu wenig beachteten Verbände nach Art des Weltbundes der presbyterianischen Kirchen einbezogen würden. H. Mulert, Kiel.

Eine anregende religionspsychologische Studie über „Die Madonnenverehrung" liefert Marie Fürth (München, Chr. Kaiser, 1920. 45 S.). Verfasserin vertritt, gestützt auf reichhaltiges Material aus der vergleichenden Religionsgeschichte, die These: die Marienverehrung ist ein deutliches Beispiel für die allmähliche Auflösung und Symbolisierung der Form, wie sie sich beim Übergang von primitiver zu sublimer Frömmigkeit gestaltet. Die Marienverehrung gilt ihr als ein Weg unter vielen, der bis zur reinen Gottesschau führen könne. Daß diese psychologische Einstellung auf das Madonnenproblem große Bedenken wachruft, beweist der Aufsatz über „Die Hauptmotive des Madonnenkultus" von Friedrich Heiler in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche", NF. 1, 1920, S. 417—447. Er macht sich das „Mache die Jungfrau nicht zur Göttin" des Nestorius zu eigen und meint, bei aller Würdigung der starken religiös-mystischen Anziehungskraft des Madonnagedankens, gegenüber unklaren Schwärmern, das Wunderbild der Madonna sei eine grandiose Fiktion: „Sobald ein evangelischer Christ ein Ave Maria (im Sinne katholischer Frömmigkeit und Dogmatik) über die Lippen bringt, hat er aufgehört, evangelisch zu sein."

Ohlemüller, Berlin.

Otto Baumgarten, Religiöses und kirchliches Leben in England (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur, herausg. v. Wilhelm Dibelius, Bonn). Leipzig, Teubner, 1922. 122 S. — Das neue Teubnersche Unternehmen hat seine Parallele in den „Brücken", die der Perthes-Verlag herausgibt, und mit denen sich dieser besonders nach der Schweiz hin wendet. B. gibt wie zur Einleitung der ganzen Sammlung Bericht über die Denkschrift des preußischen Kultusministeriums über Auslandstudium, in der das Kultusministerium 1917 die mancherlei verstreuten Bemühungen deutscher Gelehrten um wissenschaftliche und praktische Belehrung über das Ausland zusammenfassen wollte. B.s Vorarbeiten sind dabei an erster Stelle zu nennen; sein Aufsatz in R. G. G. über das England des 19. Jahrhunderts ist ein Muster solcher Auslandbildung. Vielleicht darf ich auch auf meine Bemühungen um die religiöse Kenntnis Amerikas („Religion in Amerika", Gießen, Töpelmann, 1914) hinweisen, sowie auf meine Untersuchungen über Frankreich (R. G. G.: „Literatur, französische"). Man darf ja wohl sagen, daß solche Studien über das Ausland bei den evangelischen Theologen rar waren. Neben B.s Kenntnis Englands wäre noch besonders Jülichers großes Wissen über den französischen und englischen Modernismus und endlich Troeltschs bedeutend anregende Kenntnis ausländischer Religionsart zu nennen. B. schreitet in seiner neuesten Arbeit über den R. G. G.-Aufsatz methodisch weit hinaus durch eine ausgeprägte Typenschilderung religiösen Gegenwartslebens. Englands Religionsleben eignet sich dazu wohl am ehesten; aber es setzt bedeutende Sachkenntnis voraus, wenn dabei nicht dem Leben Gewalt geschehen soll. B. gelingt es, unter den elf Typen religiösen Lebens teilweise geradezu Kabinettstücke der Seelenschilderung zu geben. Die Darstellung des hochkirchlichen Typus, dessen Einwirkung in manchem für uns jetzt bedeutsam wird, die Schilderung der religiös-sozialen Lebensreformer, der Heilsarmee, deren Wesen und Wert der Verf. überaus glücklich gerecht wird in Lob und scharfer Ablehnung für Deutschland, die Empfindung für Ruskin und seine ästhetische Frömmigkeit, — das alles sind Schilderungen, denen wir so geschlossen und bedeutend in keiner Konfessions- und Sektenkunde begegnen. Hier ist deren Gebiet in vorbildlicher Weise bereichert; denn nur dadurch, daß wir die Sekten und Konfessionen in ihrer Heimat verstehen, begreifen wir ihren Wert, ihre Wucht. Nur ein ganz feiner Religionspsychologe konnte so über Cant und Eigenart der englischen

Frömmigkeit schreiben, so wissenschaftlich gerecht und so deutsch selbstbewußt. Die Sammlung ist zu diesem Auftakt zu beglückwünschen. Bornhausen, Breslau.

E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1920. 156 S. — „Wem an einer klaren, christlichen und deutschen Antwort auf die Botschaft der holländischen ‚Brüderschaft in Christus' für sich oder andere gelegen ist, der lese und verbreite Hirsch." Da die holländische Brüderschaft eine pazifistische Ermahnung erlassen hatte, durfte man nach dieser Verlagsempfehlung das Gegenteil bei H. vermuten. Ein merkwürdig rückwärts gewandtes Buch ist diese Darlegung von Deutschlands Schicksal, in dem zwischen 1914 und 1918 dem Autor eine völlige Lücke klafft. Vor 1914 war alles groß; nach 1918 ist alles erbärmlich. Dieser Tatbestand, der also die deutsche Seelenrevolution zwischen 1914 und 1918 weder kennt noch anerkennt, wird nun ethisch, geschichtsphilosophisch, religiös aufgehellt. In der Grundlegung vereinen sich Hegel, Ranke, Jakob Burckhardt, also recht verschiedene Geister, zu einer Betrachtungsmethode, die aber weder historisch noch philosophisch Vertrauen erwerben kann. Geistvoll: ja. Aber Kants Wort von den spekulativen Türmen, um die gemeiniglich viel Wind weht, fällt uns ein. Wenn H.s Turm vielleicht nicht vom Wind umgeblasen wird, — mag das Buch auch in einer sehr stürmischen Ecke Deutschlands geredet und geschrieben worden sein, was dem Verfasser zum Lobe dient, — so fürchten wir doch, sein Gedankengebäude stehe abseits der Straße, die das deutsche Volk zieht. Der politische Tagesstandpunkt drängt sich in die Geschichtsbetrachtung ein, und überall begegne ich den Anzeichen, daß der Historiker sich des Zeiterlebens nicht hat bemächtigen können und der Systematiker nicht zu einer eigenständigen Stellung im Meinungsstrom gekommen ist. Vielmehr gibt der Verfasser wieder, was man gemeinhin als eine „klare, christliche und deutsche Antwort" auf Deutschlands Schicksalsfrage in weiten Kreisen zu bezeichnen pflegt. Somit wird auch die Menge der deutschen Bildung sich von H. die Leviten lesen lassen, was er immer höflich in der kommunikativen Form tut. Aber auch die Straf- und Mahnworte bringen uns nicht einen Gedankenschritt weiter; wir haben das alles schon mehrfach gehört und beiseite getan, weil die Geschichte selbst es verneinte. Das schmerzlichste Kapitel ist mir das vom Krieg. Einem Mann, der von Hegel kommt, ist natürlich der Krieg Bedingung des Völkeraufstiegs. Ich habe Adolf Lasson über den Krieg lange vor dem Krieg gelesen; aber unvergeßlich wird mir sein, wie ich Adolf Lassons Kriegselaborate an der Front 1914/15 las und wütend beiseite warf. Darin liegt mehr deutsche Seelengeschichte als in den Theorien H.s. Wie absurd ist es doch, einer Menschengruppe, die den Krieg praktisch kennt, zu sagen, daß man „das Schauspiel des Krieges abstoßend" (S. 104) finde. Schon der Ausdruck ist so unmenschlich, wie jener Heimatkriegsjargon, der mit „Gefechtsstärken" und „Menschenmaterial" um sich warf. Man soll nicht vergessen, daß die deutschen Kämpfer die unpsychologische und gemeine Kriegspresse zwischen 1914—18, die sie gut gelesen haben, für den Niederbruch der deutschen Seele verantwortlich machen. „Ein lau und ohne den Willen, alles zu tun und alles zu opfern, geführter Krieg erscheint mir auch religiös als Frevel" (S. 109). Mir erscheint dieser Satz geschichtsphilosophisch als Frevel. Denn einmal beachtet H. als Historiker die Tatsache nicht, daß zwischen 1914 und 1918 das deutsche Volk physisch und seelisch den Krieg mit einer Energie geführt hat, die alle Opferbereitschaft, auch die der Franzosen, geschweige denn die der von ihm gelobten Engländer hinter sich läßt. Als Systematiker be-

achtet er aber nicht die seelischen Sozialprobleme, die sich aus der großen Zahl ergeben, und die sich durch Organisation, Staatsdisziplin und Willenszucht nicht lösen lassen. Er ruft die Religion zu Hilfe, hat aber S. 92 selbst die Nationalreligion der Franzosen mit Recht gemißbilligt. Daß „wir den Krieg zu leicht genommen und gedacht haben, wir brauchten nicht mit ganzer Seele dabei zu sein" (S. 109), ist eine heillose Verunglimpfung wohl der Mehrzahl des deutschen Volkes, Männer und Frauen ohne alle Parteiunterschiede. Wem solcher Gedanke heute schon aus der Feder läuft, verkennt völlig den Grundsinn des deutschen Schicksals, die Brüderlichkeit. Und die war für Deutsche zwischen 1914 und 1918 zu erleben. Bornhausen, Breslau.

Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. „Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie", von Emanuel Hirsch. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. 33 S. Hirsch ergänzt und vertieft hier die in seinem Buche „Deutschlands Schicksal" gegebene kritische Auseinandersetzung mit den pazifistischen, sozialistischen und religiös-anarchistischen Ideen durch eine geschichtliche Analyse der religiös-sittlichen Gemeinschaftsideale, die den typischen neueren Staats- und Gesellschaftsauffassungen zugrunde liegen. Namentlich auch die Frage des innern Verhältnisses des neueren Denkens zu den Ideen der Reformation wird eingehend behandelt und dabei gezeigt, wie stark die Geschichte des neueren Denkens auch hinsichtlich des im Thema genannten Problems von Luthers Fragen und Antworten, überhaupt von religiösen Ideen beherrscht ist. Und zwar gilt dies, wie H. mit Recht betont, nicht nur von dem Lösungsversuch des deutschen Idealismus (Leibniz, Kant, Fichte), sondern ebenso vom niederländisch-englischen (Grotius, Hobbes, Locke, Spencer) und von dem französischen (Rousseau, Saint Simon), der bei unseren Religiös-Sozialen, verbunden mit Tolstoischen Elementen, so stark nachwirkt. Dem, der diesen Zusammenhängen nachgehen will, sei die kleine, aber anregende und durch ihre gelehrten Anmerkungen weiterweisende Schrift H.s empfohlen. Zscharnack.

Erich Hahn, Entgötterung. Ein geistesgeschichtlicher Entwurf. Leipzig, F. Meiner. 47 S. — Keine religions- oder kirchengeschichtliche Darstellung, sondern ein Bekenntnis. Im Kriege sei uns deutlich geworden, daß das Lebendige stärker ist als der Geist. Das Leben schafft sich immer Formen und muß sie wieder zerbrechen, weil sie nicht genügen. Diesem Leben und dem neuen relativistischen Weltbild hingegeben, bekennt sich der Verf. zur Entgötterung der Welt. In diesem Weltbild gibt es „für die Idee des Guten und Schönen, für Substanzialität und Gegenständlichkeit, für Himmel und Erde keinen Raum mehr", — und doch will H. aus den in der Menschenseele ruhenden Ideen heraus „das Schicksal der Welt gestalten, damit der Geist Macht werde". Mir drängt sich hier freilich die Frage auf, ob ein Bekenntnis zur Sinnlosigkeit der Welt Sinn und Konsequenz haben kann; überdies geht die Sprache des vornehm ausgestatteten Buches auf Stelzen. H. Mulert, Kiel.

Gottfried Naumann, Sozialismus und Religion in Deutschland. Bericht und Kritik. Leipzig, I. C. Hinrichs, 1921. 108 S. — Paul Althaus, Religiöser Sozialismus (Studien der apologetischen Konferenz in Wernigerode, herausgegeben von C. Stange, 5. Heft). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1921. 99 S. — Friedrich Niebergall, Evangelischer Sozialismus. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920. IV und 231 S.

Das Buch von G. Naumann ist aus volkstümlichen Vorträgen entstanden, von denen eine zusammenhängende Reihe historischen Inhalt hat, während ein letzter selbständiger Einzelvortrag am Schluß die Frage „Christentum und Sozialismus" prinzipiell behandelt. Das Buch bildet indessen ein einheitliches Ganzes. Der prinzipiellen Erörterung stimme ich zu. Sie ist meiner eigenen Darstellung in der Schrift: „Verträgt sich das Christentum mit dem Sozialismus?" (Berlin, Verlag des Evangelischen Bundes. 2. Auflage, 1921) nahe verwandt; nur ist die Ablehnung der weltanschauungsmäßigen Grundgedanken des Marxismus um einen Grad schroffer als bei mir. Die eigentliche Bedeutung der Naumannschen Schrift liegt in der historischen Darstellung, worin mit großer Sachkunde nach den Quellen die Stellung der deutschen Sozialisten zu Religion und Christentum von Weitling und Lassalle, Engels und Marx über Bebel, Kautsky und Dietzgen bis herab auf den Revisionismus und die unmittelbare Gegenwart gemeinverständlich geschildert wird. Ich darf mir erlauben, einige Bemerkungen hinzuzufügen, die zur Ergänzung des von N. vorgelegten Materials dienen können. Bei Lassalle erinnert der Verfasser daran, daß in dessen Schriften kaum etwas zum Thema zu finden ist, und daß er aus politischem Opportunismus der Religion einen gewissen Wert zuerkannt, ja sogar zum Katholizismus Beziehungen gehabt hat. Es ist aber eine wichtige Tatsache, die wenig bekannt zu sein scheint, die aber in einer künftigen Darstellung der Geschichte der christlichen Religion im 19. Jahrhundert wird aufgezeichnet werden müssen, daß der große Agitator, der als erster in Deutschland die Arbeiterbewegung umfassend organisierte, mit dem einflußreichsten materialistischen Schriftsteller seiner Zeit, mit Ludwig Büchner, in Beziehung gestanden hat. Wie Büchner mitteilt, hat Lassalle nicht nur „Kraft und Stoff" gelesen, sondern auch dem Verfasser seine Anerkennung gezollt und ihn als Bundesgenossen im geistigen Befreiungskampf der Arbeiter begrüßt (vgl. L. Büchner: Meine Begegnung mit Ferdinand Lassalle, 1884). Über Weitling, mit dem Naumann seine Darstellung beginnt, berichtet jetzt ausführlicher Friedrich Mahling in seinem Beitrag zur Festgabe für A. v. Harnack (Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1921) unter der Überschrift: „Das religiöse und das antireligiöse Moment in der ersten deutschen Arbeiterbewegung (von ca. 1840—1860)", — einer wertvollen Materialsammlung, in der auch die älteren französischen Sozialisten sowie Wilhelm Marr und verwandte Persönlichkeiten behandelt werden.

Es ist also nicht nur — wie üblich — im Blick auf Marx und Engels, sondern auch mit Rücksicht auf Lassalle die verhängnisvolle Tatsache festzustellen, daß die massive Vulgärphilosophie der Mitte des 19. Jahrhunderts an der Wiege des deutschen Sozialismus gestanden hat. Die Frage nach dem Verhältnis von Sozialismus und Religion in Deutschland läßt sich natürlich in einem noch größeren geschichtlichen Rahmen behandeln, als das in der Darstellung von Naumann geschehen ist. Wenn man diese Aufgabe in Angriff nimmt, so wird man über Marx und Engels zurück auf die Hegelsche Philosophie und von da auf die religiöse Tradition des Luthertums geführt. Diese Verbindungslinie, die ich in meinem Aufsatz: „Vom Luthertum zum Sozialismus" (in: Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichssche Verlagsbuchhandlung, 1921) gezogen habe, bildet eine Parallele und zugleich einen Kontrast zu dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus, auf den Max Weber hingewiesen hat. Wie in der calvinistischen Kultur mit ihrer Betonung der individuellen Erwählung und der Arbeit zur Ehre Gottes die individualistisch-positivistische Philosophie und die kapitalistische Wirtschaftsform

aufgeblüht ist, so ist im Schoße des Luthertums mit seiner Neigung zum Ausruhen in der göttlichen Gnade die spekulative Philosophie mit ihrer Hinwendung aus der Sphäre des Einzelnen in das Reich der Vernunft und unter deren Einfluß der marxistische Sozialismus erwachsen, dessen Bekenner aus der Unruhe der individualistischen Produktionsweise zur vollkommenen Sicherheit ihrer Existenz in der sozialistischen Gesellschaft aufsteigen wollen. — Wie nach rückwärts, so läßt sich auch nach vorwärts die Naumannsche Darstellung ergänzen durch eine ausführlichere Behandlung der unmittelbaren Gegenwart. In dieser Beziehung ist Niebergalls „Evangelischer Sozialismus“ zu erwähnen, — ein Buch, das allerdings systematisch aufgebaut ist und die praktische Absicht verfolgt, die geistig-sittlichen Kräfte des Christentums zur Überwindung der sozialen Gegensätze mobil zu machen, das aber auch geschichtliche Abschnitte enthält. Hier werden teils ganz große geschichtliche Zusammenhänge aufgerollt, andrerseits wird mit besonderer Ausführlichkeit die moderne wirtschaftlich-soziale Entwicklung in ihrer Beziehung zur Religion geschildert, wobei auch die christlich-soziale, evangelisch-soziale und religiös-soziale Bewegung ausführlich gewürdigt werden. Auch die Schrift von Althaus über den religiösen Sozialismus trägt wesentlich systematischen Charakter, enthält jedoch in ihrem 1. Kapitel eine beachtenswerte Übersicht über die religiös-soziale Bewegung in der Schweiz und verwandte deutsche Erscheinungen. Der größte Teil des Buches ist dann dem Nachweis gewidmet, daß diese Bewegung der Absicht des Paulus und Jesu nicht entspricht, in der Durchführung ihrer Ideale mit der Wirklichkeit in Konflikt kommt und vom Standpunkt Luthers aus zu verwerfen ist.

Cajus Fabricius, Berlin.

Kurt Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie. Leipzig, Klinkhardt, 1920. — Derselbe, Die religiöse Bewegung der Gegenwart (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 840). Leipzig, Teubner, 1922. — Der Verf. zeigt in diesen beiden in ihrer Entstehungszeit weiter voneinander getrennten Arbeiten einen erheblichen Fortschritt. In der ersten Schrift hat man eine Schilderung der philosophischen Lage vor sich, die stark unter Vorkriegsurteilen leidet, besonders unter der Schulmeinung Euckens. Daher denn auch wichtige neue Wendungen der Philosophie unverstanden bleiben. Anders in der zweiten Schrift. Der Verf. steht in ihr den neuesten Erscheinungen des Religionslebens positiv und kritisch mit einem großen Maß von Freiheit gegenüber, und so wird das Bild der Gegenwart für den Leser und Mitlebenden viel befriedigender; nicht etwa weil man alle Ansichten teilte, — das ist nicht die Absicht solcher Schrift —, sondern weil das gemeinsam Erlebte und Erdachte ähnliche Gedankengänge auslöst und zu jenem geistigen Gemeingefühl führt, das wir Gebildete als unser nächstes idealistisches Ziel untereinander erstreben. Zu diesem Ziel wird K.s Schrift helfen. Bornhausen, Breslau.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine [1]

1. **Der Rheinische Wissenschaftliche Predigerverein** [2], unter Vorsitz von Generalsuperintendent D. Klingemann-Coblenz, hat 1919 das 30. (der Neuen Folge XVIII.) Heft seiner „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein" (Tübingen, Mohr), von Professor D. Simons herausgegeben, im 50. Jahr seines Bestehens trotz der Ungunst der Zeiten, dank freundlicher Unterstützung der Rheinischen Provinzialsynode erscheinen lassen können [3]. Außer einem Rückblick des Unterzeichneten auf die 50jährige Geschichte des Vereins unter dem Titel: „Unsere 50jährige Geschichte, eine Lehrmeisterin für Gegenwart und Zukunft des Vereins" und einer Bibliographie von Pfarrer D. Rotscheidt-Essen-West über die Jahre 1917 und 1918 enthält auch dieses Heft wieder, den Satzungen des Vereins entsprechend, „insbesondere auch Beiträge zur Rheinischen Kirchengeschichte". Aus der Zeit des 30jährigen Krieges behandelt Pfarrer Rodewald-Irmenach „Die Geschichte der hinteren Grafschaft Sponheim", besonders Pfalzgraf Georg Wilhelm von Birkenfeld und die Spanierzeit und zeigt die Leidensgeschichte eines kleinen Territorialfürsten jener Zeit, der allen klerikalen Schwierigkeiten zum Trotz, nach Luthers Art nur an seinen Gott und an sein Gewissen sich bindend, geradeaus seinen Weg geht. — Dr. Ernst Reichel behandelt „Die Vorstellungen der Münsterschen Wiedertäufer über ihr Verhältnis zur Welt, und zu ihren Mitmenschen". Der Unterschied zwischen Gottesreich und Welt hat bei ihnen zum schroffsten Gegensatz, zur Weltverachtung geführt, bis schließlich die Wiedertäufer sich berufen fühlten, als Vollführer des im Buch der Offenbarung Geschilderten den Kampf gegen die Welt aufzunehmen, um einst, nach Überwindung des Babel der Welt, das Gottesreich auf Erden aufrichten zu können. — Kirchengeschichte und Literaturgeschichte verbindend, behandelt Professor Benrath das Thema: „Goethe und Luther", indem er sowohl die grund-

1) Fortsetzung zu N. F. Band I, S. 138—165. 368—384.

2) Vgl. über ihn in Bd. 1 der „Neuen Folge", S. 142f. 159.

3) Das eben erscheinende 31. Heft (NF. XIX) wird im nächsten Heft der ZKG. angezeigt werden.

legenden Verschiedenheiten zwischen den beiden Geistesheroen, als auch die Nachwirkungen des letzteren auf ersteren nachweist.

Auch eine Jahresversammlung hat der Verein, trotz der durch die Besatzung erstehenden Schwierigkeiten, am Mittwoch nach Pfingsten d. J. 1920 wie üblich in Bonn unter großer Beteiligung halten können. Dabei konnte u. a. mitgeteilt werden, daß die Gesellschaft von Freunden und Förderern der Universität Bonn der evangelisch - theologischen Fakultät neuerdings 12 000 Mark überwiesen hat zur Gründung eines Instituts für rheinische und niederrheinische Kirchengeschichte. Pfarrer A. de Haas, Essen-Borbeck.

2. **Verein für württembergische Kirchengeschichte.** Die im letzten Bericht über die Arbeit in Württemberg [1] angekündigte Neugründung ist inzwischen am 7. Oktober 1920 in Stuttgart erfolgt unter erfreulich reger Beteiligung der maßgebenden Behörden (Ev. Konsistorium, Staatsarchiv, Landesbibliothek, Landesdenkmalamt, Statistisches Landesamt, Kommission für Landesgeschichte). Zum Vorsitzenden wurde gewählt: Prof. D. Dr. Karl Müller-Tübingen; zum stellvertretenden Vorsitzenden, Schriftführer und Herausgeber der „Blätter für württembergische Kirchengeschichte" der unterzeichnete Stadtpfarrer Dr. Rauscher-Tuttlingen; zum Schatzmeister Pfarrer Hoffmann Löchgau. Der neugegründete Verein will sich betätigen, außer durch Herausgabe der Blätter, unter anderem durch eine jährliche Mitgliederversammlung mit Vortrag, durch Veranstaltung von Kursen für Urkundenlesen, kirchliche Kunstgeschichte — die er ausdrücklich unter seine Aufgaben aufgenommen hat —, durch Nachweis von Quellen und Literatur und Organisation der Studien und, soweit Mittel vorhanden sind, durch Unterstützung wertvoller Forschungen aus seinem Gebiet. Den geschäftlichen Verhandlungen bei der Gründungsversammlung ging voraus ein Vortrag von Prof. D. Dr. Müller über „Die kirchlichen Aufgaben der württembergischen kirchengeschichtlichen Forschung", der als dringendstes Bedürfnis die Umgestaltung der Konsistorialregistratur zu einem wirklich benutzbaren Konsistorialarchiv bezeichnete, zur Mitarbeit an der von der Kommission zur Erforschung der Reformation und Gegenreformation in Angriff genommenen deutschen Prosopo- und Bibliographie der evangelischen Anfangszeit bis 1585 [2] aufforderte und eine Wirtembergia sacra im Sinn einer lückenlosen Kunde über den Bestand der geistlichen Institute und sein allmähliches Werden wünschte. Der Vortrag, der in der Besonderen Beilage des „Staatsanzeigers für Württemberg" (1920, Nr. 12, S. 273—282) gedruckt erschienen ist, wird richtunggebend für die württembergische territorialgeschichtliche Arbeit der nächsten Jahrzehnte sein. Der Jahres-

1) ZKG. N. F. I. S. 155—157.
2) Vgl. den Bericht in N. F. I. S. 367

beitrag, der zum unentgeltlichen Bezug der „Blätter" berechtigt, beträgt z. Z. 12 M. Von den „Blättern" ist Mai 1922 das erste Doppelheft des 26. Jahrgangs der neuen Folge erschienen. Rauscher, Tuttlingen.

3. **Der Verein für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte** (einschließlich Lauenburgs) ist am 6. Juli 1896 gegründet worden [1]. Um die Gründung haben sich in erster Linie der damalige Kirchenhistoriker an der Universität Kiel, Prof. D. H. v. Schubert, und der Pastor in Klanxbüll E. Michelsen verdient gemacht. Der Verein will die Erforschung der so eigenartigen Geschichte der schleswig-holsteinischen Landeskirche und die Bekanntschaft mit derselben in weiteren Kreisen fördern. Wie er allen Erscheinungen des kirchlichen Lebens seine Aufmerksamkeit zuwendet, so will er auch die Geschichte des Schulwesens und der kirchlichen Kunst pflegen. Die von ihm gegebenen Anregungen sind auf fruchtbaren Boden gefallen; seine Mitgliederzahl hob sich rasch; trotz der schweren Zeiten beträgt sie auch heute noch gegen 400. Gefördert und unterstützt durch die nie versagende Hilfe unserer obersten Kirchenbehörde und durch die Munifizenz unserer Gesamtsynode hat er eine stattliche Reihe von „Schriften für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte" herausgeben können (Kiel, Kommissionsverlag Robert Cordes). Als erste der größeren Veröffentlichungen war ein Verzeichnis der „Quellen und Bearbeitungen der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte" in Aussicht genommen. Mustergültig löste diese Aufgabe der leider zu früh gestorbene Propst Fr. Witt, und schon 1913 mußte von diesem zuerst 1899 erschienenen Werk eine zweite Auflage veranstaltet werden. Leider war es ihm nicht vergönnt, das Verzeichnis der in den Pastoratsarchiven vorhandenen Archivalien fertigzustellen; seine Vorarbeiten aber bilden die beste Grundlage für diese Arbeit. Unsere zweite größere Publikation waren „Die schleswig-holsteinischen Schulordnungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jhs." von dem jetzigen Leipziger Professor, damals Preetzer Studiendirektor F. Rendtorff (1902), unsere dritte die „Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins" (Mittelalter) von H. v. Schubert (1907). Noch während des Krieges haben wir als achte größere Publikation die eindringende Arbeit von E. Wolgast über „Die rechtliche Stellung des schleswig-holsteinischen Konsistoriums" (1916) herausgeben können. 1919 ist als H. 9 der erste Teil der „Geschichte der schleswig-holsteinischen Gesangbücher" von Pastor E. Brederek erschienen und 1920 als H. 10 der kritische und kommentierte Neudruck der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung von 1542, veranstaltet durch den Pastor E. Michelsen. Neben diesen größeren Arbeiten erscheinen die kleineren „Beiträge und Mitteilungen" in seit 1897 regelmäßig herausgegebenen Heften, von denen bereits sechs stattliche Bände vorliegen. Das große Verständnis für geschichtliche Fragen,

1) Vgl. ebenda N. F. 1, S. 144

wie es in unserem Lande vorhanden ist, die Liebe zur Heimat, zur heimischen Kirchengeschichte, die anziehende Eigenart der geschichtlichen Vorgänge in Schleswig Holstein lassen den Verein frohen Mutes in die Zukunft sehen. Auch dadurch wird unsere Zuversicht nicht beeinträchtigt, daß die Regelmäßigkeit unserer jährlichen Generalversammlungen durch den Krieg unterbrochen worden ist. Sanctus amor patriae dat animum. Gerhard Ficker, Kiel.

4. Die Gründung der **Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte** geht zurück auf die Besprechungen, die im Jahre 1899 zwischen dem Vertreter der Kirchengeschichte an der hessischen Landesuniversität, Prof. D. Dr. Gustav Krüger, Pfarrer D. Dr. Diehl in Hirschhorn (jetzt Professor am Predigerseminar in Friedberg), D. Dr. Walther Köhler in Gießen (jetzt in Zürich) und dem Unterzeichneten, damals Repetenten an der theologischen Fakultät in Gießen, stattfanden, und die dann auf Grund eines von Pfarrer Wahl-Langen auf der Hauptversammlung des Hessischen Pfarrvereins im genannten Jahre gestellten, auf die Schaffung einer Organisation für die Pflege der hessischen Spezialkirchengeschichte abzielenden Antrags zu weiteren Verhandlungen mit dem Pfarrverein und sodann mit dem Historischen Verein für das Großherzogtum Hessen führten. Es empfahl sich der Anschluß der zu gründenden Vereinigung an diesen seit Jahrzehnten bestehenden und als Landesverein arbeitenden „Historischen Verein", den denn auch die konstituierende Versammlung am 30. Januar 1901 in Friedberg, bei der W. Köhler-Gießen über die Aufgaben auf dem Gebiete der hessischen Kirchengeschichte sprach, guthieß. Die Vereinigung ist seitdem dem Historischen Verein als eine besondere, selbständige Abteilung in der Form eines Zweigvereins angegliedert. Ihre Veröffentlichungen, die „Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte", erscheinen als Beihefte zu der Zeitschrift des Landesvereins, dem „Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde". Bis jetzt sind unter der Redaktion von Walter Köhler, Wilhelm Diehl und dem Unterzeichneten sieben Bände erschienen, die außer zahlreichen Beiträgen der Herausgeber an größeren Arbeiten u. a. folgende enthielten: J. R. Dieterich, Reformationsgeschichte von Oppenheim; W. M. Becker, Aus den Anfängen der pietistischen Bewegung in Hessen; F. Vigener, Die Synodalstatuten des Erzbischofs Gerlach von Mainz 1355—1356; K. Ebel, Zur Geschichte des Marienstiftes in Lich; W. Fabritius, Beiträge zur kirchlichen Geographie von Hessen; P. Braun, Der Beichtvater der heiligen Elisabeth und deutsche Inquisitor Konrad von Marburg; F. W. Schäfer, Adam Kraft, der Reformator Hessens; E. Becker, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen; A. L. Veit, Wie entstand das Mainzer Diözesan-Proprium? — Die Mitgliederzahl der Vereinigung geht nicht über 180 hinaus, wobei jedoch zu beachten ist, daß zahlreiche evangelische Geistliche Vollmitglieder des „Historischen Vereins" sind und als solche

die Veröffentlichungen der Abteilung erhalten, ohne deren eingeschriebene Mitglieder zu sein. Die Beteiligung der katholischen Geistlichkeit ist leider ganz gering. — Auf ihrer ersten Hauptversammlung im Jahre 1904 beantragte die Vereinigung bei dem hessischen Oberkonsistorium die Inventarisierung der evangelischen Pfarrarchive des Landes, die 1909 in Angriff genommen wurde, und deren Resultate nun in einem stattlichen Bande von über 1200 Seiten (Darmstadt 1920, Hessischer Staatsverlag) gedruckt vorliegen. Ein zweiter Band, der die älteren Bestände der Oberkonsistorialregistratur und die kirchlichen Akten des Staatsarchivs, des Ministeriums des Innern, der Kreisämter, der Dekanate, der standesherrlichen und der Patronatsarchive bringen soll, ist in Vorbereitung. — Ob die „Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte“ in dem seitherigen Umfang weiter geführt werden können, ist angesichts der hohen Preise für Satz, Druck und Papier nunmehr leider fraglich geworden. Archivrat Dr. Herrmann, Darmstadt.

5. Zwecks Ergänzung des in N.F., Bd. I, S. 380ff. über die in Zeitschriften oder Vereinen organisierte katholische territorialkirchengeschichtliche Arbeit Gesagten ist die Redaktion (zu a. a. O. S. 380) aufmerksam gemacht worden auf die seit 1. Mai 1920 erscheinende neue Ordenszeitschrift der Prämonstratenser: „Stift Tepler Vierteljahreshefte und Prämonstratenserchronik sowie Beiträge zur Heimatgeschichte des Tepler Landes.“ Schriftleiter P. Alb. Stúra, Hals b. Tachau. Wertvoll ist im 1. Heft die Auslese aus dem 2. Teil der Handschriftlichen Satzungen des Stifts Tepel von Milo Nentrich; der 1. Teil erschien 1917 in der Festschrift zum 700jährigen Hroznatajubiläum.

Register
zu Neue Folge IV
(1922)

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke

II. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften und Zeitschriften

III. Namen- und Sachregister